Hobbes y Rousseau

Entre la autocracia y la democracia

José F. Fernández Santillán

Presentación de Norberto Bobbio



POLÍTICA Y DERECHO

SECCIÓN DE OBRAS DE POLÍTICA Y DERECHO

HOBBES Y ROUSSEAU

JOSÉ F. FERNÁNDEZ SANTILLÁN

HOBBES Y ROUSSEAU

Entre la autocracia y la democracia

Presentación de
NORBERTO BOBBIO



Primera edición, 1988
Cuarta reimpresión, 2012
Primera edición electrónica, 2015

Diseño de portada: Teresa Guzmán

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738, México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

 www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-2994-4 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Dedico este libro a la memoria de mi madre,
GUADALUPE SANTILLÁN DE FERNÁNDEZ, *Popy* (1931-1986)

PRESENTACIÓN

Hobbes y Rousseau han pasado a la historia como inspiradores y partidarios de dos tipos opuestos de Estado: el primero del Estado autocrático, el segundo del Estado democrático. Pero el sistema conceptual del que se sirven para construir su teoría es casi idéntico: es el sistema conceptual común a los escritores que pertenecen a la corriente del iusnaturalismo moderno, a la corriente de ideas que dominó el campo de las doctrinas jurídicas y políticas de los siglos XVII y XVIII, que comprende además de Hobbes y Rousseau, por no recordar sino a los mayores, independientemente de los éxitos políticos de sus obras, diversos y a veces opuestos, Spinoza, Pufendorf, Locke y Kant.

De esta afinidad estructural deriva el interés de la comparación entre el conjunto de las ideas formuladas, respectivamente, por el autor del *Leviatán* y por el autor de *El contrato social.* A esta comparación se dedica con un profundo conocimiento y un riguroso análisis de los textos el doctor José F. Fernández Santillán en el presente trabajo, que nació de una tesis de filosofía política discutida en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Turín.

El estudio del doctor Fernández se desarrolla a través de una reconstrucción minuciosa y ordenada de las teorías de los dos autores, sin perder jamás de vista el objetivo principal que es el de mostrar la simetría (que no quiere decir perfecta concordancia) de las articulaciones internas de una y de otra. Encuentra en fin su conclusión en una comparación directa, punto por punto, conducida con citas textuales apropiadas, de los tres momentos fundamentales del modelo, el estado de naturaleza, el contrato social, la sociedad civil (o el Estado), agregando la parte relativa a las formas de gobierno y los ministros públicos. Particularmente eficaz e ilustrativa es la comparación entre el "poder común" de Hobbes y el "yo común" de Rousseau. No sin razón el autor de *El contrato social* elogió a Hobbes como aquel que había visto correctamente el bien y el "mal", es decir, el peligro del poder dividido, y el "remedio", es decir, la conjunción de las partes dispersas de la sociedad en la unidad del Estado.

Las obras de los clásicos políticos pueden ser consideradas desde diversos puntos de vista. El punto de vista comúnmente adoptado es el de la historia de las doctrinas políticas, que en la actualidad constituye una materia habitual de enseñanza en las universidades del Viejo y del Nuevo Mundo: tal punto de vista consiste en examinar a los autores en su sucesión cronológica y en su relación con la realidad social, económica y política del tiempo. Paralelamente a este punto de vista histórico, a menudo se desarrolla una interpretación ideológica de las doctrinas de los autores determinados, considerados

como representantes de intereses específicos o nacionales o de grupo o de clase, como portavoces de exigencias de conservación o de cambio que provienen de la sociedad subyacente.

El punto de vista asumido por el autor de estas páginas no es ni el histórico ni el ideológico. Es el punto de vista de la filosofía política, donde por "filosofía política" se entiende la manera de acercarse al estudio de las doctrinas políticas que da preferencia a la desarticulación y reconstrucción conceptual del pensamiento de un autor más que a la busca de su colocación histórica y de su significado ideológico. Como materia de enseñanza la filosofía política debería ocupar en las facultades de ciencias políticas de más reciente formación el mismo lugar ya ocupado por una larga tradición de la filosofía del derecho en las facultades de derecho.

Creo superfluo señalar que los diversos puntos de vista no pueden ir separados el uno del otro y que se vinculan inevitablemente entre sí. Esto no excluye que sean diferentes y que del considerarlos así y de la conciencia de tal distinción salga beneficiada la investigación global del pensamiento político en todos sus aspectos, al menos por dos razones.

En primer lugar, la extrapolación de toda obra, compuesta frecuentemente de partes heterogéneas de los principales elementos de los que se ha servido un autor para construir y hacer funcionar su mecanismo teórico, es, o debería ser, el presupuesto mismo de una historia que no quiera resolverse, como frecuentemente sucede, en una árida y aburrida lista de informaciones desligadas las unas de las otras, de nociones útiles en sí mismas pero de tal naturaleza que hacen perder la visión de conjunto.

En segundo lugar, sólo el análisis conceptual permite identificar los "temas recurrentes", o sea, los temas que se encuentran en el centro de la tradición política desde los griegos hasta nuestros días, y de cuya recomposición se espera poder dar vida a una teoría general de la política, de la que se siente ahora más que nunca la necesidad. A su vez, los temas recurrentes, cuando son identificados y vinculados el uno con el otro, permiten hacer de la historia de las doctrinas políticas no un acervo común de ideas sino la plataforma de las respuestas que el discurso racional o racionalmente orientado —diferente tanto del discurso retórico de los demagogos como del discurso pasional de los agitadores— ha dado a la exigencia perpetua, y como tal, antigua y siempre nueva, de instituir entre los hombres una convivencia a la vez estable y justa.

NORBERTO BOBBIO

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es el producto de varios años de estudios realizados bajo la guía de Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero: se remite a la manera de concebir la filosofía política que es propia de la escuela turinesa, al método del análisis conceptual y de la reconstrucción sistemática, y más específicamente a la interpretación del iusnaturalismo desarrollada por esta escuela. He elegido como tema de investigación el estudio de los sistemas de filosofía política de Thomas Hobbes y de Jean-Jacques Rousseau, en cuanto tales autores han sido considerados, junto con John Locke, como los grandes clásicos del iusnaturalismo moderno y sus obras son enlistadas entre las expresiones más significativas del pensamiento político universal.

He dado prioridad al estudio directo de los escritos de Hobbes y de Rousseau buscando identificar y reconstruir la estructura interna de sus sistemas conceptuales, el orden general dentro del cual se articulan las respectivas filosofías políticas, el lugar y el papel desempeñados en cada uno de ellos por los temas particulares y los problemas específicos. Prescindo por tanto de una consideración histórica o ideológica de las teorías de Hobbes y de Rousseau. Adopto por el contrario el enfoque de la filosofía política que he aprendido en Italia, o sea, el estudio analítico y sistemático de los conceptos y de las argumentaciones.

Ante todo, el método de la filosofía política tiende a dilucidar temas y problemas complejos mediante la reducción a lo simple y esencial. De esta manera, el sistema de ideas elaborado con muchas variantes internas por los iusnaturalistas entre los siglos XVII y XVIII pueden remitirse a un esquema hasta cierto punto simple de categorías; este esquema se conoce genéricamente con el nombre de “modelo iusnaturalista”.

Como se sabe, el iusnaturalismo moderno se inicia con Hobbes, y el sistema conceptual de este autor adquiere carácter ejemplar. El “modelo iusnaturalista” o “modelo de Hobbes” consiste substancialmente en la dicotomía estado de naturaleza-sociedad civil. Con la expresión estado de naturaleza se hace referencia a una hipotética condición no-política en la que una pluralidad de individuos titulares de derechos naturales originales se dañan recíprocamente debido a la ausencia de un poder común. Es una condición precaria en la que cada hombre hace uso de la propia fuerza para intentar sobrevivir: así pues, el estado de naturaleza es un estado de guerra en el cual prevalecen las pasiones. Al estado de naturaleza se contrapone la sociedad civil o política en la cual los individuos se encuentran vinculados a un único poder superior y en estas condiciones los individuos son protegidos de la violencia recíproca. De esto deriva que sea interés de

los individuos el construir la sociedad política, proyectar racionalmente un Estado capaz de protegerlos. Por consiguiente, en la perspectiva del modelo iusnaturalista el Estado es creado por la voluntad racional de los hombres.

Estado de naturaleza y sociedad civil son términos opuestos: representan situaciones irreconciliables que no pueden subsistir al mismo tiempo. La ausencia de un poder común es representada como una condición contraria a la seguridad; a tal condición sólo se puede poner remedio substituyendo la pluralidad natural de los individuos por la unidad artificial del Estado. El iusnaturalismo es una teoría racional del Estado: sólo mediante un proyecto racional es posible el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil; el consenso racional de los hombres es expresado formalmente en el contrato social. El contrato social es el tercer elemento del modelo que permite la salida de la condición natural y el ingreso en la condición civil (o política) artificial. En suma, el pacto produce una realidad diferente de la natural.

La oposición entre el estado de naturaleza y la sociedad civil adquiere un evidente significado axiológico, ya que al primero viene atribuido un valor negativo y al segundo un valor positivo; en otras palabras, el paso de la primera a la segunda condición representa un cambio hacia lo mejor.

El sistema de Rousseau puede ser considerado como una complicación del sistema de Hobbes: mientras Hobbes organiza la argumentación teórica en torno a la pareja estado de naturaleza-sociedad civil, Rousseau articula la materia de su pensamiento político en una tercia fundamental: estado de naturaleza-sociedad civil-República, ello siempre y cuando se considere, como somos partidarios de hacerlo, al pensamiento de Rousseau substancialmente unitario. Esta modificación del esquema teórico de fondo proviene del juicio fuertemente negativo de Rousseau sobre el orden social vigente. Tal orden, la sociedad civil-político-constituida, es descrito y explicado mediante la reconstrucción hipotética de la génesis del estado de naturaleza, que contrastantemente asume un valor positivo. De tal manera, Rousseau concibe el estado de naturaleza como un estado de pureza original paulatinamente perdida en el largo proceso de civilización, al final del cual es identificable la creación, mediante un pacto inicuo, de las instituciones injustas.

Observando las vicisitudes humanas de acuerdo con la dimensión histórica (si bien hipotética) substancialmente extraña a la perspectiva de Hobbes, Rousseau encuentra que el proceso de civilización ha sido en realidad un proceso degenerativo en el que la humanidad encontró su corrupción y no su perfeccionamiento. Sin embargo, Rousseau no descarta la posibilidad, no ya de un retorno al perdido estado de naturaleza puro, sino un cambio de ruta que lleve a la fundación de un orden civil positivo. Por ello, mientras por un lado presenta (en los *Discursos*) un modelo descriptivo del proceso histórico y de la corrupción institucional vigente, por el otro ofrece un modelo prescriptivo de una sociedad nueva y justa, la *República* de *El contrato social*.

Es evidente que el "modelo iusnaturalista" está gobernado por un orden lógico en virtud del cual la hipótesis inicial del estado de naturaleza lleva a la búsqueda de una condición nueva y artificial alcanzable sólo mediante un pacto social. Esto vale también para Rousseau, aunque él concibe el paso del estado de naturaleza puro a la corrupta

sociedad civil no como un paso hacia la mejor sino hacia lo peor: efectivamente, este paso, a pesar de todo, se efectúa mediante un pacto; en segundo lugar, el pacto ecuo que da origen a la República es representado como una "primera convención" concebible sólo en el estado de naturaleza, o sea mediante el igualamiento de la situación inicial.

El presente trabajo está dividido en tres partes: en la primera se analiza el sistema de Hobbes, en la segunda el sistema de Rousseau, siguiendo las articulaciones de los respectivos modelos teóricos; la tercera parte se dedica a la comparación entre los dos sistemas, ordenada según los elementos esenciales del modelo iusnaturalista y orientada a poner en evidencia las semejanzas y las diferencias. En las tres partes, por último, se toma como objeto de análisis un argumento tratado frecuentemente de manera marginal por los estudiosos: las formas de Estado, de gobierno y los funcionarios públicos.

PRIMERA PARTE

EL SISTEMA DE HOBBES

I. EL ESTADO DE NATURALEZA

LA ESTRUCTURA fundamental del modelo de Hobbes (y de todo el modelo iusnaturalista) es la dicotomía estado de naturaleza-sociedad civil. Los elementos de esta dicotomía pueden ser especificados de la manera siguiente: *1*) el punto de partida es el estado de naturaleza, es decir, un estado no-político evaluado por Hobbes negativamente; *2*) el estado de naturaleza está constituido por los individuos tomados singularmente y no asociados; *3*) existe una relación de contraposición y exclusión recíproca entre: *a*) el estado de naturaleza en el cual los individuos viven independientemente de su voluntad, reino de las pasiones y de la lucha permanente en ausencia de un orden y poder común; *b*) la sociedad civil (estado político) instituida con base en un proyecto racional de los hombres. De tal manera, el estado civil es una creación artificial.[1]

El paso de un estado a otro no sobreviene por evolución natural (como sucede en el caso del modelo aristotélico), sino por convención, o sea mediante un acto voluntario (contrato) que implica un cambio cualitativo de la vida humana; se pasa del mundo irracional e incontrolable (estado de naturaleza) al mundo que opera de acuerdo con la razón (sociedad civil). Al inicio del *De cive* (I, 2, pp. 78-80),[2] Hobbes critica las corrientes filosóficas que sostienen que el hombre nace apto para asociarse. Según Hobbes, la asociación política brota de un esfuerzo voluntario de los hombres tomados singularmente y naturalmente aislados. Así, el estado de naturaleza precede a la constitución del Estado. El paso de una condición a otra es el salto de una realidad natural a otra no-natural (el hombre artificial). El contrato vale como término intermedio.

Cuando Hobbes describe el estado de naturaleza construye al mismo tiempo las bases que justificarán el acuerdo contractual y la instauración de la sociedad civil, ya que en el estado de naturaleza prevalecen la inseguridad y el temor permanente; de ahí surge consecuentemente "la lucha de todos contra todos". De esta lucha distingue las condiciones objetivas de las subjetivas. Las primeras comprenden la igualdad natural entendida como la posibilidad de que todos se destruyan en ausencia de un poder superior que los frene (*Lev.,* XIII, p. 120). Otra condición objetiva es la escasez de bienes que provoca la lucha por el acaparamiento sin un orden y con el único límite (de hecho) de los medios que cada uno es capaz de utilizar. Las condiciones subjetivas abarcan la voluntad de hacerse mal recíprocamente, subdividida, a su vez, en condiciones naturales, diferencia entre potentes y débiles y condiciones derivadas que se manifiestan provocando efectos desastrosos, aun en cada pequeña divergencia o contraste de

opiniones. “Además, también cuando se enciende un contraste de opiniones es inevitable que, de este contraste, nazcan las mayores discordias. Y por otra parte, en este campo, no sólo el contradecir, sino también el mismo no consentir es ya fuente de odio” (*De cive*, I, 5, p. 85). La voluntad de dañarse recíprocamente deriva a su vez del hecho de que muchos hombres desean al mismo tiempo la misma cosa, pero la posesión se decide en la lucha, en la cual es impredecible saber quién resultará vencedor. Por consiguiente, no es posible hablar en estas circunstancia de lo *mío* y de lo *tuyo*.

La incertidumbre de las condiciones naturales da lugar a riesgos de todo tipo, ninguno es capaz de prever aquello que sucederá. Hobbes pone en evidencia que todos orientan sus acciones en el sentido de huir del mal mayor, la muerte: “Cada uno… es llevado a la búsqueda de lo que, para él, es el bien, y a huir de lo que, para él, es el mal; especialmente del máximo de los males naturales, es decir, la muerte” (*De cive*, I, 7, p. 86). De esta comprobación Hobbes deriva su propia definición de derecho natural subjetivo: “es el derecho de hacer todo lo que sirve para la propia conservación”.[3] Por lo tanto, el primer principio del derecho natural es que “cada uno tutele la propia vida y los propios miembros con lo que esté en su poder” (*De cive*, I, 7, p. 87). Si los individuos tienen el derecho de luchar por su conservación deben tener también “el de usar de todos los medios y de ejecutar todas las acciones, sin las cuales no podrían conseguir el objetivo de la propia conservación” (*De cive*, I, 8, p. 87). Y éste es el segundo principio.

La originalidad de la representación de Hobbes consiste en la afirmación de la igualdad natural de todos los hombres. Una afirmación totalmente laica y realista, sin ninguna raíz en sistemas de valores, presupuestos religiosos o metafísicos. La igualdad entre los hombres naturales es presentada por Hobbes bajo tres puntos de vista principales con base en los cuales podemos distinguir: *a*) una igualdad de hecho, o igualdad en las fuerzas físicas, habilidad y capacidad intelectuales; *b*) una igualdad de derecho, o derecho de cada uno a todas las cosas; *c*) una igualdad en las pasiones, especialmente en la codicia inextinguible de poder. Las consecuencias de estos tres órdenes de igualdad son del mismo modo destructivas, sus efectos funestos se acumulan, y la consecuencia necesaria de esta suma es la guerra. El estado de naturaleza en cuanto condición de igualdad es un estado de guerra.

De la condición de igualdad nace la desconfianza: efectivamente, esta igualdad trae como consecuencia el que cada uno esté convencido de poder lograr lo que desea. Y en cuanto el objeto del deseo es una sola cosa que anhelan diversos hombres, entonces el conflicto se vuelve inevitable; pero tomando en consideración que todas las cosas pueden ser deseadas por cualquier persona, cada uno sabe que debe desconfiar de cualquier otro.

Siguiendo la lógica deductiva del *Leviatán*, de la desconfianza brota la guerra, porque la única seguridad que cada hombre puede tener es la que reside en el uso de las propias facultades naturales contra los otros hombres, para protegerse de aquellos de los cuales desconfía (y en principio desconfía de cualquiera). En estas condiciones de constante inseguridad cada uno elige naturalmente atacar primero, por lo cual Hobbes justifica la agresión como elemento necesario para la conservación de la vida en una situación de igualdad natural.

Pero la igualdad natural también es considerada desde otro punto de vista, aquel por el cual "la naturaleza ha dado todo a todos" (*De cive*, X, 10, p. 89). Se trata del derecho de cada uno a gozar de todas las cosas, que en el discurso de Hobbes no tiene tampoco ninguna raíz religiosa o metafísica, sino constituye solamente la observación de que el hombre es capaz de luchar por su conservación[4] hasta el último momento: "La naturaleza ha dado a cada uno el derecho sobre todas las cosas. Esto significa que en el estado de naturaleza puro, o sea antes de que los hombres se vincularan recíprocamente por algún pacto, era lícito para cualquiera hacer cualquier cosa que él quisiera o pudiera" (*De cive*, I,10, pp. 88-89). Si todo es lícito para todos, ello significa que en el estado de naturaleza no existen criterios para establecer la diferencia entre lo justo y lo injusto. "De esta guerra de todos contra todos deriva también esto, que nada puede ser injusto. La noción de aquello que es derecho y de aquello que es ilegalidad, de la justicia y de la injusticia, no tiene lugar aquí" (*Lev.,* XIII, p. 122). En estas condiciones de competencia feroz decir que todos tienen derecho a todo es perfectamente equivalente a decir que ninguno tiene derecho a nada; la posesión de cualquier cosa, o en general el logro de cualquier objetivo, se confía a la lucha violenta.

Otro elemento que entra en juego en la descripción que Hobbes hace del estado de naturaleza y que viene a agravar todavía más la terrible situación, es la naturaleza pasional del hombre. No existiendo reglas ni un poder unificado en el estado de naturaleza, las pasiones humanas se desencadenan:

> Discutiendo de la libertad y necesidad con el obispo Bramhall [Hobbes] observa que los hombres son renuentes a la verdad porque se sienten movidos por la codicia de procurarse riquezas y privilegios, por el apetito de los placeres sensuales, por la impaciencia de quedarse meditando, por la imprudencia de adoptar principios errados.[5]

Además Hobbes identifica una pasión de la cual derivan otras y que es considerada fundamental, la *vanagloria* (*Elements*, I, IX, 1, p. 63; *De cive*, I, 2, p. 82), que define como un placer del alma junto con la presunción. Los hombres en el estado de naturaleza no sólo son arrojados a la lucha por lo que consideran necesario para su subsistencia, sino también por las pasiones. Lo que puede disminuir en todo caso la intensidad de éstas es únicamente el peligro de una muerte violenta.[6]

En el *Leviatán* las causas de conflicto que tienen sus raíces en la misma naturaleza humana son resumidas en tres puntos: la *competencia*, que impulsa a los hombres a combatir por la posesión o control de otros hombres y bienes; la *desconfianza*, que los incita a defenderse mediante la ofensa; la *gloria*, que los estimula a combatir por la reputación. Pero ante todo aquello que los incita al conflicto permanente es el inagotable deseo de poder: "Así que pongo en primer lugar como una inclinación general de toda la humanidad un afán perpetuo y sin tregua de poder que cesa sólo con la muerte" (*Lev.,* XI, p. 94).[7] Hobbes define el poder como: "los medios que [el hombre] tiene en el presente para obtener lo que le parece un bien futuro" (*Lev.,* X, p. 82).

Si a los efectos funestos de la condición de igualdad, por la cual todos tienen derecho a

todo, y anhelan todas las cosas, pero jamás ninguno está seguro de nada, sumamos aquellos todavía más destructivos del deseo de poder, de ello resulta que el estado de naturaleza es un estado de guerra permanente. Permanente, una vez más, por la igualdad fundamental entre los hombres, porque ninguno es capaz de vencer definitivamente; si alguno logra liberarse de la sumisión a la que ha estado sometido por otro, inmediatamente regresa a buscar los medios para la lucha. Hobbes repite en diversas ocasiones que la guerra se prolonga porque no existe una sociedad constituida, un poder común: "no se puede negar que el estado natural de los hombres, antes de constituirse la sociedad, fuese un estado de guerra de cada uno contra todos los demás" (*De cive*, I, 12, p. 90); "durante el tiempo en el cual los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, ellos se encuentran en ese estado que se llama guerra y tal guerra es de todos contra todos" (*Lev.,* XIII, p. 120).

En Hobbes el estado de naturaleza (guerra) es una pura construcción racional: como condición inicial del género humano es solamente una hipótesis, pero no importa tanto su colocación en un periodo histórico determinado como su utilidad para el análisis de una situación recurrente en la vida humana. "Aquello que Hobbes quiere decir al hablar de guerra de 'todos contra todos' es que ahí donde se verifican las condiciones que caracterizan el estado de naturaleza, éste es un estado de guerra de todos los que se vienen a encontrar en este estado".[8] Si hubiese existido en todos los tiempos y en todos los lugares la humanidad desde hace tiempo habría desaparecido. De esto es consciente Hobbes y por tanto acepta explícitamente que, "de la creación en adelante el género humano no haya estado jamás del todo sin sociedad".[9] Sobre el mismo argumento se lee en el *Leviatán*: "Acaso se pueda pensar que jamás haya existido un tiempo ni una condición de guerra como ésta, y yo creo que no ha existido jamás de modo general en todo el mundo, pero hay varios lugares donde actualmente se vive así" (XIII, p. 121).[10] En Hobbes es lejana la idea de que el estado de naturaleza es reducible a la edad primitiva o que sea adecuado solamente para describir la vida salvaje.

Los casos históricos concretos a los cuales Hobbes aplica el concepto de estado de naturaleza son: *1*) las relaciones internacionales, donde no hay un poder superior coactivo y los Estados viven en un conflicto permanente; *2*) la guerra civil, es decir, la condición en la cual una sociedad ya constituida se escinde en partes antagonistas, ésta es la situación que a Hobbes más interesa en razón de las condiciones de la Inglaterra de sus tiempos; *3*) las sociedades primitivas, como las sociedades de las tierras americanas de aquellas épocas o los pueblos bárbaros antiguos.[11]

Por estado de guerra Hobbes no entiende solamente el estado de conflicto abierto y directo, sino sobre todo una condición de inseguridad permanente donde en apariencia rige una condición de paz, pero en realidad prevalece una situación de inseguridad y beligerancia:

> La GUERRA no consiste sólo en la batalla o en el acto de combatir, sino en un lapso de tiempo, en el cual es suficientemente conocida la voluntad de contender en batalla… como la naturaleza del mal tiempo no está sólo en la caída de uno o dos chubascos, sino en una inclinación a ello por varios días juntos, así la naturaleza de la

guerra no consiste en el combate efectivo, sino en la disposición manifiesta hacia ello y en la cual, durante todo el tiempo, no se da seguridad de lo contrario. Todo tiempo diferente es PAZ (*Lev.,* XIII, p. 120).

En el *De cive* se lee: "Qué cosa es, en efecto, la guerra sino aquel periodo de tiempo en el cual la voluntad de confrontarse con la violencia se manifiesta suficientemente con las palabras y con los hechos" (I, 12, pp. 90-91).

En el estado de naturaleza, donde está siempre presente la amenaza de guerra, no se desarrolla ninguna actividad constructiva. No hay industria, agricultura, comercio o cultura: "y lo que es peor, existe un temor y peligro continuo de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve" (*Lev.,* XIII, p. 120). Inseguridad permanente y ausencia de desarrollo están en relación directa.[12]

Por consiguiente es necesario salir del estado de naturaleza y hay dos fuerzas que inducen a los hombres a buscar la paz:[13] las pasiones, como el miedo a una muerte violenta, el deseo de una vida cómoda, y sobre todo la razón. Los argumentos racionales se llaman leyes de naturaleza (*Lev.*, XIII, p. 123).

Por consiguiente en la base del discurso de Hobbes está el principio de conservación de la vida: la vida constituye el valor supremo y, en contraposición, el peor de los males es la muerte. De aquí la evaluación negativa del estado de naturaleza que es la condición en la cual la vida no puede ser garantizada, y por el contrario la muerte está siempre al acecho (como acontece en todo estado de guerra). Del estado de guerra es posible salir solamente por medio de la voluntad racional de construir la sociedad civil, y ésta se constituye mediante un contrato social en que todos aceptan someterse al poder común. El "poder común" sugiere la idea de la unidad, del orden, para superar la anarquía.

Articulando el sistema conceptual de Hobbes es posible distinguir a partir de la *gran dicotomía* (estado de naturaleza-sociedad civil) otras dicotomías que corresponden a uno u otro campo en los que se divide en el modelo iusnaturalista el universo práctico: guerra-paz, pasiones-razón, anarquía-orden, muerte-vida.

---

[1] Estos conceptos sobre el modelo iusnaturalista fueron presentados por Norberto Bobbio en el ensayo "Il modello giusnaturalistico", en *Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, 1973, pp. 603-622. Tal ensayo fue reimpreso como parte del libro de N. Bobbio y M. Bovero, *Società e stato da Hobbes a Marx*, Università degli Studi di Torino, Turín, 1973, pp. 9-34. El argumento sobre el modelo iusnaturalista fue retomado y profundizado por Bobbio en otro escrito que lleva el mismo título: "Il modello giusnaturalistico" y que forma parte del libro de N. Bobbio y M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milán, 1979, pp. 17-109. En el presente trabajo utilizaré los dos libros que Norberto Bobbio ha publicado junto con Michelangelo Bovero. De ahora en adelante los citaré distinguiéndolos de acuerdo con el año de publicación, o sea, 1973 y 1979. Es necesario hacer notar que Michelangelo Bovero ha analizado también desde la perspectiva propuesta por Norberto Bobbio el modelo iusnaturalista en su ensayo "Politica e Artificio. Sulla logica del modello giusnaturalistico", en *Materiali filosofici*, núm 6, 1981, pp. 71-95.

[2] Para realizar este estudio utilicé las siguientes ediciones italianas de las obras de Hobbes: *Elements of Law*

Natural and Politic, trad. al italiano de A. Pacchi, La Nuova Italia, Florencia, 1972; *Elementorum Philosophiae sectio tertia de cive*, en T. Hobbes, *Opere politiche*, Utet, Turín, 1971; a cargo de N. Bobbio, "Classici della politica", colección dirigida por L. Firpo, *Leviathan or the Matter, Forme of Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, trad. al italiano de G. Micheli, La Nuova Italia, Florencia, 1976; *Behemoth*, trad. al italiano de O. Nicastro, Laterza, Bari, 1979. De ahora en adelante las citas de las tres primeras obras serán presentadas en forma directa en el texto y se utilizarán respectivamente las siguientes abreviaturas: *Elements, De cive* y *Lev*., seguidas por el número de la parte, capítulo, parágrafo y página.

[3] Esta cita viene del comentario que Norberto Bobbio adjunta en las notas de la edición del *De cive* bajo su cuidado. De ahora en adelante estos comentarios en las notas serán citados simplemente como: N. Bobbio Comentario al *De cive*, seguido por el número de la nota y la página.

[4] *Véase* G. Tarantino, *Saggio sulle idee morali e politiche di Tomasso Hobbes*, Francesco Giannini & Figli, Nápoles, 1905, p. 79: "Así pues, dada tal paridad de fuerzas, surge en todos una igual esperanza por conseguir aquello que sirva a la propia conservación y por lo tanto de frente a la misma cosa que es deseada por más personas, pero no gozada por todas, surge una lucha en la cual el uno busca vencer al otro." *Cf*. A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Bari, 1979, p. 42.

[5] N. Bobbio, "Thomas Hobbes", en AA. VV., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cargo de L. Firpo, Utet, Turín, 1979, vol. III, p. 289. Bobbio se refiere a la respuesta de Hobbes al obispo Bramhall; tal respuesta se encuentra en: T. Hobbes, *The questions concerning liberty, necessity and change*, en *The English Works* of *Thomas Hobbes of Malmesbury,* compilado por W. Molesworth, John Bohn, Londres, vol. IV, 1845, p. 256.

[6] *Cf*. N. Bobbio, Comentario al *De cive*, núm. 4, p. 82. Se debe agregar que la vanidad, junto a la ambición y la vanagloria, son los motivos principales de la acción humana. Esta interpretación fue desarrollada por L. Strauss, *The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis*, Clarendon Press, Oxford, 1952, pp. 11-15. De otra parte, son interesantes en este contexto las ideas de Carl Schmitt sobre Hobbes: para Schmitt, el filósofo de Malmesbury fue un autor que logró crear un sistema conceptual verdaderamente político. Esta afirmación se apoya en la idea de Schmitt de que la esfera política está determinada, en última instancia, por la existencia real de un enemigo. De manera que el hombre descrito por Hobbes y la situación de hostilidad que prevalece en el estado de naturaleza hacen que cada hombre sea enemigo de cada hombre. *Véase* C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cargo de G. Miglio y P. Schiera, Il Mulino, Bolonia, 1972, pp. 149-150: "En Hobbes, un pensador verdaderamente grande y sistemático, la concepción 'pesimista' del hombre, su exacta comprensión de que precisamente la certeza, presente en las dos partes antagonistas, de estar en lo bueno, en lo justo y en lo verdadero, provocó las hostilidades más violentas, y al final incluso el *bellum* de todos contra todos, deben ser entendidas no como partes de una fantasía macabra y desconcertante, y tampoco sólo como filosofía de una sociedad burguesa fundada sobre la libre 'concurrencia' (Tönnies) sino como los presupuestos elementales de un sistema de pensamiento específicamente político." Para Schmitt el estado de naturaleza de Hobbes es una "situación anormal" que sólo puede ser resuelta en la sociedad civil.

[7] Por su importancia presentamos la redacción en inglés de este fragmento: "So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desidere of power after power, that ceaseth onely in Death", en *Leviathan*, Penguin Books, Londres, 1982, p. 161. (Este libro está editado con una introducción de C. B. Macpherson.) Es interesante observar cómo fue traducido este fragmento en las otras ediciones italianas del *Leviatán*: en la edición a cargo de M. Vinciguerra se lee: "un perpetuo e inquieto deseo de poder", Laterza, Bari, 1911, p. 78. Por su parte, M. Giammaco lo traduce así: "un perpetuo e incesante deseo de poder", Utet, Turín, 1955, p. 64. Para la traducción al español de los fragmentos citados en el texto del *Leviatán* nos apoyamos en la edición inglesa citada.

[8] N. Bobbio, "Thomas Hobbes", *op. cit.,* p. 290. *Véase* G. Tarantino, *op. cit*., p. 77: "este estado de naturaleza, más que la afirmación de una época histórica realmente existente, es para Hobbes… el reconocimiento lógico de la condición en la cual se encontraría la vida humana fuera de la sociedad civil".

[9] El obispo Bramhall criticó la aplicación histórica del concepto de Hobbes del estado de naturaleza en los siguientes términos: "There was never any time when mankind was without governors, law, and societies." A propósito de esta crítica, Hobbes respondió: "It is very likely to be true, that since the creation there never was a time in which mankind was totallity without society." Estos dos fragmentos se encuentran en: *The questions concerning liberty, necessity and change*, en *The English Works* of *Thomas Hobbes* of *Malmesbury*, vol. V, *op.*

cit., p. 183, *cf*. N. Bobbio, “Il modello giusnaturalistico”, (1979), p. 50; N. Bobbio, “Thomas Hobbes”, *op. cit.,* p. 291; N. Bobbio, Comentario al *De cive*, núm. 13, pp. 90-91; M. Bovero, “Politica e Artificio…”, *op. cit.,* p. 82.

[10] Se ha observado que Hobbes sobre todo tenía en mente el ejemplo de las sociedades primitivas existente en las tierras recientemente descubiertas en aquel tiempo. A este tema se refiere S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi* (1580-1780), Laterza, Bari, 1972, pp. 124-125; R. L. Meek, *Social science and the ignoble savage*, trad, al italiano a cargo de A. Sordini, Il Saggiatore, Milán, 1981, pp 14-15.

[11] *Cf*. N. Bobbio, “Il modello giusnaturalistico”, (1979), p. 50; N. Bobbio, “Thomas Hobbes”, *op. cit.,* pp. 290-291.

[12] *Cf*. S. Landucci, *op. cit*., pp. 129-179.

[13] Desde este punto de vista Hobbes toma posición al lado del utilitarismo. Para otros iusnaturalistas el bien supremo es el bien moral. *Véase* N. Bobbio, “Legge naturale e legge civile nella filosofía politica di Hobbes”, en N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Nápoles, 1965, p. 17; M. A. Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Giuffré, Milán, 1962, p. 52; R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, París, 1953, p. 186.

II. EL PACTO DE UNIÓN

A CAUSA de la situación de conflicto permanente del estado de naturaleza, en la hipótesis de Hobbes, los hombres, con la guía de la recta razón, contraen un pacto de unión, que representa el paso al estado civil. El pacto social es al mismo tiempo acto de muerte del estado de naturaleza y acto de nacimiento del Estado.[1]

Para salir del estado de naturaleza se siguen los dictados de la recta razón; la razón es tan natural en el hombre como lo son las pasiones: "La recta razón forma parte de la naturaleza humana así como cualquier otra facultad o sentimiento" (*De cive*, II, 1, p. 97). Hobbes conceptúa la razón como la capacidad propia del individuo de hacer cálculos, o sea de deducir de ciertos principios ciertas consecuencias lógicas; el razonamiento es entendido como un cálculo;[2] con la actividad racional son determinados los medios idóneos para alcanzar los objetivos necesarios. Por tanto, no sólo se actúa por pasión, sino también por razón; de esta manera es posible distinguir el estado de naturaleza del estado civil, porque en el primero se actúa preferentemente por pasión mientras que en el segundo se actúa preferentemente por razón.

En el mundo del estado de naturaleza, mundo dominado por las pasiones, la única línea de conducta es la búsqueda del bien inmediato; esto se debe a que el primero y supremo bien, la conservación de sí mismo, es difícilmente mantenible en una situación hostil e imprevisible. Así pues, la razón propone buscar la autoconservación en una condición de seguridad permanente que sólo es realizable fuera del estado de naturaleza. Una de las diferencias entre las dos componentes humanas (pasiones-razón) está en el diverso modo de perseguir la utilidad: el hombre que se rige por las pasiones en el estado de naturaleza toma todo aquello de lo que tiene necesidad, independientemente de los daños secundarios que de ello puedan derivar; en cambio, el hombre que se rige por la razón en el estado civil sacrifica la utilidad incierta e inmediata por el bien durable y seguro.[3]

Parecería que existiese una contradicción cuando se habla del derecho de naturaleza como derecho subjetivo que autoriza al individuo a hacer cualquier cosa, incluso la guerra, para garantizar la propia vida. Al mismo tiempo se habla de ley de naturaleza como el dictamen que induce al ser humano a buscar la paz. La contradicción es sólo aparente: "El derecho es la facultad que el hombre tiene de hacer todo lo que sirve a la propia conservación; la ley natural es la regla que dicta la razón para hacer conseguir al hombre de la manera más amplia su conservación."[4] Por lo demás, la razón es la mejor

guía para buscar el bien supremo (la conservación de la vida), ya que sugiere perseguir el objetivo deseado sin el continuo y destructivo uso de la violencia, y las leyes naturales son dictámenes de la recta razón. La no contradicción y también la distinción entre derecho natural y ley natural derivan de las célebres definiciones de Hobbes: "Derecho natural… es la libertad que cada hombre tiene de usar el propio poder como quiera, para la preservación de la propia naturaleza, es decir, de la propia vida; y por consecuencia la de hacer cualquier cosa en su juicio y en su razón" (*Lev.*, XIV, p. 124); ley de naturaleza "es un precepto o norma general establecida por la razón, que prohíbe a un hombre hacer lo que es lesivo para su vida o privarle de los medios para preservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada" (*Lev.,* XIV, p. 124). Para Hobbes derecho y ley corresponden respectivamente a la libertad y a la obligación. Esto constituye una importante innovación en el modo de conceptualizar la relación entre derecho y ley en la tradición del derecho natural: de acuerdo con la mayoría de los iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII, en efecto, la ley natural es el presupuesto de los derechos naturales.[5]

Las leyes naturales no son obligatorias en el sentido de que exista un poder coactivo capaz de imponer obligatoriamente su cumplimiento; las leyes naturales son solamente dictámenes de la razón que aconsejan lo que se debe hacer o evitar para preservar la existencia. Hobbes subraya que las leyes que no se conocen no obligan; pero a su vez indica que las leyes naturales son conocidas por todos porque son deducibles de la naturaleza misma del hombre: "no hay ninguno que al menos por poco tiempo no tenga el ánimo en paz, y en este poco tiempo nada le es más fácil que tomar conocimiento de las leyes naturales" (*De cive*, II, 26, p. 125). Si sobreviene la duda, en este caso es suficiente ponerse uno a sí mismo en el lugar del otro, y seguir la regla que prescribe: *"no hacer a los otros aquello que no quisieras fuese hecho a ti"* (*De cive*, II, 26, p. 125; *Lev.*, XIV, p. 125).[6]

Las leyes naturales siempre prescriben acciones buenas respecto a un fin, y el fin es la paz como condición adecuada para la seguridad de la vida.[7] Tales acciones, así como las normas por las cuales son prescritas, no tienen un valor en sí, pero lo adquieren en cuanto son correlativas al fin. La ley natural fundamental es buscar la paz, y de esta primera ley derivan las otras que constituyen las diversas vías para lograr la seguridad de la vida.

Si las leyes naturales fuesen respetadas espontáneamente no habría necesidad de construir el Estado, pero el solo consejo de la razón es insuficiente. Las leyes naturales son solamente reglas de prudencia, y en cuanto tales no son obligatorias. A esto debe agregarse que en el estado de naturaleza no es posible observarlas: quien osase comportarse de conformidad con ellas no tendría alguna garantía de un igual comportamiento por parte de los demás. Por ello es necesario un acuerdo explícito entre los hombres sobre la manera de comportarse y paralelamente un poder capaz de hacer respetar dicho acuerdo. Observa Hobbes:

> Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger efectivamente al

> hombre. Por consiguiente, no obstante las leyes naturales… si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada hombre fiará tan sólo y podrá hacerlo legalmente sobre su propia fuerza y maña para protegerse contra los demás hombres (*Lev*., XVII, p. 163).

La construcción de este poder común es posible gracias al acuerdo consensual de todos en el pacto de unión, para que cada uno se someta voluntariamente a una persona o a una asamblea que será el "soberano" detentador del poder político. Sin el pacto es imposible asegurar el que todos al mismo tiempo abandonen el deseo de continuar la lucha, perpetuando con ello el estado de naturaleza: "El estado de naturaleza es aquel estado en el cual las leyes naturales existen, es decir, son válidas, pero no eficaces."[8] La ley natural prescribe la paz e indica los medios para salir del estado de naturaleza; la salida del estado de naturaleza es necesaria para romper el círculo vicioso de existencia de la ley pero de imposibilidad de observarla por la situación de lucha permanente. La salida entonces se hace posible sólo a través de tal constitución del poder común. Cuando emerge el poder común, poder soberano, para Hobbes aparece la obligación absoluta, que significa para los súbditos el deber de obedecer las leyes impuestas por el soberano aunque puedan ser contrarias a la ley natural. Luego entonces para Hobbes el Estado es creador de leyes propias;[9] para producir este tipo de Estado es necesario que los hombres reconozcan y se sometan absolutamente a la voluntad de la persona o asamblea que han reconocido como soberana: "así que lo que él [el soberano] habrá juzgado como necesario para la paz común, sea considerado como juzgado por todos y por cada uno" (*De cive*, X, 6, p. 149).

El análisis que Hobbes hace del contrato parte de la hipótesis de hombres aislados, libres e iguales. A través del pacto de unión se instituye una condición diferente del estado de naturaleza, el estado civil. Esta nueva condición es fruto de la voluntad humana y, por tanto, debe decirse que es una condición artificial; del pacto deviene el fundamento de legitimidad de la convivencia social. El acuerdo contractual implica el abandono y el transferimiento del derecho de cada uno a todos, al mismo tiempo, la renuncia voluntaria por parte de cada individuo al derecho o libertad naturales de usar las propias facultades contra los otros hombres: "La obligación comienza donde termina la libertad" (*De cive*, II, 10, p. 102).

En el sistema de Hobbes el bien supremo es la vida y para protegerla los hombres se ponen de acuerdo para transferir voluntariamente todos sus derechos (excepto el derecho a la vida) y todo su poder al soberano (sea éste una persona o una asamblea) con objeto de que la vida les sea preservada. Por lo que respecta al soberano, éste adquiere todas las facultades y todo el poder, de manera que él es el único capaz de decidir qué cosa está bien o qué cosa está mal para garantizar la vida de sus súbditos y la paz en el Estado.

Así pues, el pacto de unión propuesto por Hobbes es un pacto de alienación total de los derechos naturales, excepto el derecho a la vida: "Ninguno por cualquier cosa que haya pactado, se puede obligar a no oponerse a quien quiera asesinarlo, herirlo, o causarle cualquier otra lesión" (*De cive*, II, 18, p. 106).[10]

El pacto debe ser hecho entre el mayor número posible de individuos para rechazar así

la amenaza de quien quiera destruir al Estado, tanto desde el interior como desde el exterior: "Así pues, es necesario para la seguridad a que queremos llegar, que el número de aquellos que entren a formar parte del acuerdo para darse ayuda recíproca sea tan grande que la agregación de pocos hombres al partido enemigo no sea decisiva para hacerlo vencer" (*De cive*, V, 3, p. 146). Debe ser un acuerdo permanente, no puede ser una asociación simple, una "sociedad de ayuda mutua"; debe ser algo más que esto para poder garantizar la seguridad. Es necesaria aquella fuerza del poder soberano que los frene cuando de nuevo quieran hacer uso de la propia fuerza.

El contrato tiene como objetivo principal eliminar las causas de la inseguridad, y la causa fundamental de la inseguridad es la falta de un poder común capaz de obligar a los hombres a vivir en paz. El paso del estado de naturaleza a la sociedad civil es el paso que marca la desaparición de la pluralidad de los poderes individuales contrapuestos y la aparición de la unidad del poder político, al cual todos se someten. Este cambio es factible gracias a la realización del pacto de unión que es asimismo el elemento puente entre una y otra condición: "Esta forma de sujeción de todos a la voluntad de un solo individuo, o de una sola asamblea, tiene lugar cuando cada uno se obliga mediante un pacto con todos los otros a no presentar resistencia a la voluntad del individuo o de la asamblea a la que se someterá" (*De cive*, V, 7, p. 149). Por poder se entiende tanto el poder económico como la fuerza física, por medio de los cuales cada uno tiene la capacidad de luchar y de defenderse.[11]

La fórmula del pacto de unión concebida por Hobbes es: "Yo autorizo y cedo el derecho de gobernarme a este hombre o a esta asamblea de hombres bajo la siguiente condición: que también ustedes cedan su derecho a él y autoricen todas sus acciones de igual modo" (*Lev*., XVIII, p. 167; *De cive*, VI, 9, p. 175). Este pacto es al mismo tiempo un *pactum societatis* respecto a los sujetos y un *pactum subiectionis* respecto al contenido. La simbiosis de estos dos elementos en un contrato único se hace particularmente evidente en el siguiente fragmento: "para la seguridad de los hombres son necesarios no solamente el consenso, sino también la sujeción de las voluntades en relación con aquello que es necesario para la paz y para la defensa; y… la naturaleza del Estado consiste en esta *unión* y *sujeción"* (*De cive*, VI, 3, pp. 156-157).[12]

En la tradición contractualista el primer momento (*societatis*) transformaba una multitud en un pueblo, mientras el segundo (*subiectio*) hacía de un pueblo una *civitas*.[13] Aquello que hace Hobbes es unir estos dos elementos en uno solo (*unionis*): todos renuncian conjuntamente y al mismo tiempo a los derechos y a las libertades individuales en favor de un tercero.[14] Inmediatamente aparece la distinción artificial entre súbditos y soberano, que contrasta con la condición natural de igualdad. Esta condición de igualdad natural era la base fundamental de la situación de inseguridad y violencia entre los individuos: "Los hombres han nacido iguales pero *deben*, si quieren sobrevivir, volverse desiguales. En otras palabras, la igualdad es por naturaleza, pero la desigualdad es por convención."[15]

El problema del ejercicio del poder por parte de todos, que es la condición natural

(pluralidad), se resuelve fundando el poder del Estado, que es la condición artificial (unidad).[16] Concomitante a este poder artificial absoluto del soberano es la obediencia absoluta de los súbditos independientemente de cualquier juicio sobre el contenido del mandato.[17]

De todo lo anterior deriva la definición que Hobbes hace del Estado: es "una persona única cuya voluntad, en virtud de los pactos contraídos recíprocamente por muchos individuos, debe considerarse como la voluntad de todos estos individuos; por lo cual puede servirse de las fuerzas y de los bienes de los individuos para la paz y la defensa comunes" (*De cive*, V, 9, p. 15). El Estado (hombre artificial) está justificado por la necesidad de una vida segura y por lo tanto en términos axiológicos asume un valor positivo incondicionado: en Hobbes el Estado es el dios mortal que controla y protege a los hombres. Debemos recordar el fragmento en el cual Hobbes exalta esta condición: "fuera del Estado es el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el Estado es el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia" (*De cive*, X, 1, p. 211).

Hobbes es el gran teórico (y apologista) de la autoridad que suprime la anarquía. Al respecto, su sistema está ubicado en la pareja antitética orden-desorden; orden que sólo es realizable en la pareja complementaria mandato-obediencia.[18]

---

[1] M. Bovero, "Politica e Artificio. Sulla logica del modello giusnaturalistico", en *Materiali filosofici,* núm. 6, 1981, p. 79. Se ha observado que en el sistema ético-político de Hobbes hay tres conceptos fundamentales: el carácter inmutable y egoísta del hombre, el estado de naturaleza como condición de guerra permanente y el estado civil como solución a la codicia y al conflicto permanente. Estos tres conceptos han sido destacados por G. Tarantino, *Saggio sulle idee e politiche di Tomasso Hobbes,* Francesco Giannini and Figli, Nápoles, 1905, pp. 1-2: "y en verdad son tres los conceptos fundamentales del sistema ético-político de Hobbes: el carácter humano es substancial e inmutablemente egoísta, el *estado de naturaleza* es un estado de guerra; para frenar la codicia ilimitada del egoísmo y hacer cesar este estado de guerra no hay otro medio más que la constitución de un poder civil absoluto, dotado de fuerza irresistible". El paso de un estado a otro es factible gracias al pacto.

[2] *Cf*. T. Hobbes, *De cive*, I, 1, p. 97: "Ahora bien, la ley natural es, si queremos definirla, un dictamen de la recta razón en referencia a aquello que se debe hacer o evitar para conservar la vida y los miembros durante el más largo espacio de tiempo posible." *Véase* el comentario de Norberto Bobbio en la misma página también, N. Bobbio, "Thomas Hobbes", en AA. VV., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali,* a cargo de L. Firpo, Utet, Turín, 1979, vol. III, p. 292.

[3] *Cf*. N. Bobbio, Comentario al *De cive*, núm. 1, p. 95. Este sacrificio de la utilidad inmediata por el bien durable es uno de los fundamentos del contrato. Si el hombre buscara sólo el bien inmediato sería difícil la construcción racional del Estado. *Cf*. Z. Lubienski, "L'idea del contratto sociale nella teoria dello stato di Hobbes'", en *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, 1931, pp. 281-282.

[4] N. Bobbio, Comentario al *De cive*, núm. 1, p. 95. Por lo tanto, estamos de acuerdo con el punto de vista de que las leyes naturales son máximas de prudencia dirigidas a la autoconservación. En sentido estricto, las leyes naturales, tomando en cuenta que no tienen un carácter coercitivo y obligatorio, no pueden ser consideradas

como verdaderas y propias leyes. *Cf*. M. A. Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin,* Giuffré, Milán, 1962, p. 63: "Esta afirmación es aquella en la cual… se detienen generalmente todos los intérpretes, para llegar a la conclusión de que las leyes de naturaleza tienen un significado totalmente diferente de aquel que tiene en otros autores iusnaturalistas, y sobre todo que ellas tienen un carácter menos absoluto y son fruto de un mero cálculo utilitarista." Sin embargo, estamos conscientes de que esta interpretación sobre las leyes naturales no es la única: hay autores como Warrender que sostienen la tesis de que en Hobbes la ley natural adquiere el carácter de mandato divino y deben ser consideradas, por lo tanto, como "leyes"' en el sentido de mandatos provenientes de una autoridad. *Cf*. H. Warrander, *The political philosophy of Hobbes, his theory of obligation*, trad. al italiano de A. Minarbi Belgrado, Laterza, Bari, 1974, p. 101 *ss;* M. A. Cattaneo, *op. cit*., pp. 63-64.

[5] *Cf*. A. Passerin D'Entreves, *La dottrina del diritto naturale*, Comunitá, Milán, 1980, pp. 70-71. En el estudio del derecho se distingue el derecho subjetivo del derecho objetivo, que en otras palabras es la distinción entre facultad y norma. Sin embargo, debemos aclarar que en Hobbes esta distinción no es explícita; tal modo de concebir el derecho como libertad y la ley como obligación y dar la prioridad al derecho en lugar de a la ley (que era la tendencia en el medievo), hace que Hobbes sea considerado el iniciador del iusnaturalismo moderno. *Cf*. M. A. Cattaneo, *op. cit*., pp. 72-73: "Muy claramente ha sido demostrado por Strauss, por Zagorin y por D'Entreves —y está bien recordarlo en este punto— que precisamente con Hobbes se efectúa del modo más tajante el paso del iusnaturalismo teocrático medieval al iusnaturalismo laico moderno; el acento pasa de la *ley* natural al *derecho* natural (entendido precisamente en el sentido subjetivo)."

[6] En la edición italiana del *Leviatán* a cargo de M. Vinciguerra las leyes naturales son definidas "argumentos de paz", Laterza, Bari, 1911, p. 104.

[7] *Cf*. N. Bobbio, "Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes", en *Da Hobbes a Marx,* Morano, Nápoles, 1965, p. 19. Por otra parte, M. A. Cattaneo (*op cit*., pp. 68-69) observa que estos dos conceptos, paz y autoconservación, son el punto esencial de la concepción ética de Hobbes, o sea, constituyen un valor absoluto para todos los hombres. De manera que el relativismo ético de Hobbes implica ciertos límites. Además, Cattaneo observa que si en el pensamiento de Hobbes se encuentran valores éticos absolutos entonces el pensador inglés no puede ser considerado un relativista en ética. *Cf. op. cit*., p. 75: "el haber visto en Hobbes un valor ético primero, que constituye la premisa sea de la doctrina utilitarista sea de la doctrina de los derechos del hombre, me lleva a concluir que él no puede ser considerado un relativista en ética".

[8] N. Bobbio, "Thomas Hobbes", *op. cit.,* p. 294.

[9] *Cf*. N. Bobbio, Comentario al *De cive*, núm. 4, p. 145.

[10] *Cf. ibidem,* núm. 7, p. 106; Z. Lubienski, *op. cit.,* p. 288.

[11] *Cf*. N. Bobbio, "Thomas Hobbes", p. 295: "En la noción genérica de poder es necesario comprender al menos dos cosas esenciales, los bienes económicos y la fuerza física: que en el estado de naturaleza todos tengan derecho a todas las cosas quiere decir, en última instancia, que cada uno tiene poder sobre aquellas cosas que tiene la fuerza de conquistar y de defender contra los ataques de otros hombres."

[12] Las cursivas son mías.

[13] *Cf*. N. Bobbio "Il modello giusnaturalistico" (1979), p. 63. Sobre el mismo tema debemos recordar el libro de O. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, trad. al italiano de A. Giolitti, Einaudi, Turín, 1974, pp. 84-85.

[14] *Véase* la afirmación de C. B. Macpherson, "Introduction", en T. Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, Londres, 1982, p. 44: "So reasonable men who were in a state of nature would see that they had not only to give up their right to every thing, but had also to transfer to some autority their natural powers to protect themselves… So Hobbes has made his case that if men were in a state of nature the only reasonable thing to do would be to out of it, and the only way they could get out of it would be to hand over all their rights and powers to a sovereing." Pero, de otra parte, es necesario aclarar que no estamos de acuerdo con la tesis sostenida por Macpherson en esta misma introducción al *Leviatán* de acuerdo con la cual aquella situación que Hobbes tiene en mente cuando describe el estado de naturaleza es la sociedad burguesa de mercado. *Cf. ibidem,* p. 38: "The fact that his conclusion about man's competitive search for power is reached by way of generalizations about men in society is significant, for it means that Hobbes was using a mental model of society which, whether he was conscius of this or not, corresponds only to a bourgeois market society." A nuestro parecer esta tesis no es

correcta, ya que el modelo Hobbes representa una condición universal de lucha entre los hombres y que no parte de un caso histórico específico de sociedad sino de una hipótesis general.

[15] N. Bobbio, "Thomas Hobbes", *op. cit.,* p. 313.

[16] *Cf*. N. Bobbio, término "Stato", en *Enciclopedia,* Einaudi, Turín, 1981, vol. XIII, p. 473. De otra parte, es interesante conocer la interpretación de Lubienski sobre el contrato social de Hobbes. Este autor observa que hay condiciones de validez del contrato que se reducen a tres características fundamentales: el contrato debe ser *oportuno, deseado y expresado exteriormente con signos idóneos*. El carácter de *oportunidad* se refiere a la necesaria conservación de la vida y el progreso. El contrato es *deseado* en cuanto es un acto consciente de donación de derechos y poder. Finalmente, el contrato debe ser sancionado por un *signo exterior* en cuanto implica el acuerdo de renuncia recíproca entre varios hombres. *Cf*. Z. Lubienski, *op. cit*., p. 288: "Así pues, la base del Estado está constituida por el contrato social concluido entre soberano y súbdito. En este contrato encontramos las tres condiciones necesarias de validez: el contrato es oportuno, deseado y expresado con un signo suficiente."

[17] *Cf*. N. Bobbio, "Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes", *op. cit.,* p. 24.

[18] *Cf*. A. Passerin D'Entreves, *La dottrina dello Stato*, Giappichelli, Turín, 1976, pp. 153-154.

III. EL PODER SOBERANO

DE LA naturaleza del pacto es deducible la naturaleza del poder soberano por él instituido. A través del pacto sobreviene el paso del estado de guerra al estado de paz; en el estado de guerra cada uno tiene la posibilidad de ejercer por cuenta propia la fuerza y el poder. Se trata de una situación indeseable de inseguridad y de dominio de las pasiones. Tal situación de destrucción y lucha permanente puede ser superada solamente con el uso de la razón, que aconseja a los hombres buscar la paz por medio de un acuerdo deliberado que les permite renunciar al uso de la fuerza y del poder individuales. La renuncia de derechos se realizan en favor de un tercero (persona o asamblea) que es así autorizada a ejercer legítimamente la fuerza y el poder. Como hemos visto, la fórmula del contrato hace que cada individuo se convierta en coautor de los actos del soberano.

El pacto ideado por Hobbes no es un pacto bilateral entre pueblo y soberano, sino un pacto multilateral de cada hombre con cada hombre para reconocer como soberano a un tercero; este tercero, cuya autoridad ha sido reconocida por todos, acumula la fuerza y el poder con los cuales obligará a todos al mantenimiento de la paz. En Hobbes aparece claramente la relación directa entre la pluralidad de los poderes particulares y la guerra de una parte, y la unificación de estos poderes en la persona del soberano y la paz de otra. Antes del pacto existían muchas fuerzas y voluntades individuales en permanente conflicto, después del pacto (si bien continúan subsistiendo estas voluntades individuales), se autoriza a uno solo a decidir cuáles serán las condiciones de convivencia y a usar los medios necesarios para hacerla respetar. El Estado no es una simple asociación, es la institucionalización del poder político.

Para Hobbes el estado de naturaleza es la condición en la cual cualquiera puede ejercer contra cualquier otro la violencia, y el estado civil es la condición en la cual cada individuo, habiendo renunciado conjuntamente con los otros individuos al uso de la fuerza, reconoce a una persona o asamblea como la única autorizada al uso del poder, con objeto de que cada uno sea protegido de los otros que conviven con él y del peligro externo. En el estado de naturaleza todos son iguales y de ello nace la guerra permanente porque todos tienen la posibilidad de ejercer la violencia y defenderse; el estado civil introduce desde el inicio una condición de desigualdad, y de ello surge la paz, en cuanto es legítimamente aceptada la distinción entre el soberano (quien manda) y los súbditos (quienes obedecen). El derecho original de ejercer por cuenta propia la fuerza se traslada al soberano; aquí aparece el rasgo fundamental de la desigualdad artificial. Así pues, en Hobbes encontramos que al concepto de igualdad corresponde la guerra y al concepto de

desigualdad corresponde la paz; pero paradójicamente la desigualdad viene a beneficiar a los individuos en cuanto les proporciona la seguridad. Lo anterior justifica lo dicho por Hobbes: "el Estado… no es fin en sí mismo, sino que ha sido instituido en función del ciudadano" (*De cive*, XIII, 3, p. 250). Para poder cumplir cabalmente este objetivo la transferencia de derechos debe ser total. Lógicamente, los que aceptan el pacto no pueden vincularse a otro soberano; no se puede pertenecer contemporáneamente a dos Estados.

Por poder soberano se entiende el poder que está por encima de cualquier otro poder. Solamente con un poder de esta naturaleza el Estado es capaz de lograr su cometido. Decíamos que de la naturaleza del pacto deriva la naturaleza del poder soberano, así que en Hobbes el poder soberano es reconocible porque es: irrevocable, absoluto, indivisible. Estos atributos provienen directamente de la naturaleza del pacto porque éste se realiza entre los individuos tomados singularmente; atribuye a un tercero todo el poder de los individuos y aquel tercero es una persona (física o moral) en cuanto unidad integral.[1]

a) El pacto es irrevocable porque no consiste en un acuerdo entre dos partes, el pueblo (*universitas*), por una parte, y el soberano, por otra, al cual el pueblo confiere el poder al soberano y éste lo acepta; si así fuese, el pacto sería revocable porque cada una de las partes —el pueblo por decisión mayoritaria— podría romper el pacto; en Hobbes el pacto es irrevocable porque es un acuerdo de sujeción entre los individuos tomados singularmente para reconocer la plena autoridad de un tercero. Consecuentemente, existen dos razones, relacionadas entre sí, que hacen irrevocable el pacto, una de hecho y otra de derecho.[2] En primer lugar, el pacto es irrevocable de hecho porque para ser revocado no basta una decisión por mayoría de votos, sino que es indispensable la unanimidad y, como observa Hobbes, "no es creíble que suceda jamás que todos los ciudadanos sin excepción estén de acuerdo simultáneamente para abatir el poder soberano" (*De cive*, VI, 19, p. 174). Es también improbable que un individuo o un grupo logre persuadir a todos para que decidan unánimemente destituir al soberano. En segundo lugar, el pacto es irrevocable de derecho porque el contrato involucra a un tercero, sin cuyo consenso el pacto no puede ser disuelto: "Están efectivamente comprometidos cada hombre con cada hombre, al reconocimiento y a ser reputados como autores de todo lo que aquel que es a la sazón su soberano hará o juzgará idóneo que sea hecho" (*Lev.*, XVIII, 170). En el *De cive* Hobbes muestra el pacto como un conjunto de pactos estipulados por cada uno con cada uno para transferir y donar a un tercero todos sus derechos. De esta manera, la imposibilidad de revocar el pacto de unión es indiscutible porque el individuo contrae una doble obligación, por una parte con los coasociados y por otra con el soberano. En el *Leviatán* Hobbes refuerza todavía más la irrevocabilidad con el argumento de que, una vez obtenido el poder, el soberano no tiene ninguna obligación para con los súbditos, ya que con el pacto ellos se comprometen a aceptar todas sus decisiones sin otro límite que la propia vida. En substancia, el pacto no es una convención entre los súbditos y el soberano, sino solamente entre los mismos súbditos. Una vez más, paradójicamente, la fuerza de la irrevocabilidad no deriva de las cualidades personales del soberano, sino de la fuerza colectiva formada por la unión de todas las

fuerzas singulares. Para Hobbes la multitud no puede estipular el contrato, sino sólo los individuos; precisamente por esto todos los actos del soberano son conjuntamente legitimados y convalidados por cada individuo. Si surgiese una controversia entre los súbditos y el soberano no existiría alguna autoridad que pudiese juzgar el conflicto porque la máxima autoridad seguiría siendo el soberano. La fuerza del razonamiento es tal que no sólo no se puede cambiar o destituir al soberano, sino tampoco pensar en el cambio de la forma de gobierno.

Como último argumento en favor de la irrevocabilidad del pacto, Hobbes observa que si algún súbdito quisiera desconocer la validez del pacto, éste se pondría frente al Estado en situación de guerra. El poder soberano es aceptado y legitimado por todos, por lo cual todos están obligados a obedecer todos los mandatos del soberano: "Sea que pertenezcan o no a la congregación, sea que su consenso sea pedido o no, deben someterse a los decretos de ella" (*Lev*., XVIII, pp. 172-173). Si alguno no se somete, entra en conflicto tanto contra los otros súbditos como contra el soberano y, como en todo estado de guerra, cae en la posibilidad de ser destruido.

b) Como segunda consecuencia del carácter del pacto viene el que el poder soberano es ilimitado y absoluto: "o hay un poder estatal y entonces éste no puede ser sino absoluto, o no hay poder absoluto y entonces no hay tampoco Estado".[3] Lógicamente, quien detenta el poder soberano detenta el máximo poder, y lo ejerce de manera absoluta e ilimitada por consenso y legítima aceptación de los hombres: "El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado (*Lev.,* X, p. 82).

Una de las principales objeciones que se pueden esgrimir contra la ilimitación del poder soberano proviene de la idea, ya citada, de que el pacto es entre el pueblo y el soberano, pero, como hemos visto, esta objeción no es válida para Hobbes, de acuerdo con el cual antes de la estipulación del pacto no existe un pueblo, sino sólo una multitud: si existiese con anterioridad, el soberano sería el pueblo y el contrato sería en realidad una delegación o una comisión para ejercer el poder. En el pacto que Hobbes tiene en mente la transferencia de derechos hacia el soberano es total; sólo en virtud de esta renuncia los individuos entran a formar parte del Estado. Una vez dentro de la sociedad civil a los súbditos sólo les queda el derecho a la vida y la obligación de obedecer.[4]

Para Hobbes el poder del Estado es soberano: que el poder del Estado sea soberano quiere decir que es absoluto, o sea que no está limitado por ningún vínculo u obligación de acuerdo con la expresión latina *legibus solutus*. En correspondencia, la obediencia de los súbditos también debe ser absoluta: "sin obediencia, el derecho del soberano sería vano y consecuentemente el Estado no estaría plenamente constituido" (*De cive*, VI, 13, p. 165). La obediencia tiene dos formas: *1*) preventiva, derivada del pacto de unión que es la renuncia a resistir al soberano; *2*) sucesiva, o mediata, derivada de la naturaleza misma de la soberanía, lo que quiere decir que sin la aceptación permanente de los súbditos la soberanía no existiría.[5] Una vez más, el único límite es el derecho a la vida;

solamente cuando el Estado no es capaz de garantizar la vida de los súbditos, éstos pueden buscar su protección y seguridad por los medios que tengan a su disposición. En este caso viene a menos la obligación de obedecer.

En la doctrina del derecho natural otro argumento que se mueve contra la ilimitación del poder soberano, y que aparece todavía hoy extremadamente controvertida y no resuelta tomando en consideración las diversas opiniones sobre el tema, es el que sostiene que el soberano está sometido a las leyes naturales.[6] Consideramos que Hobbes rechaza este argumento cuando afirma que las leyes naturales son dictados de la recta razón que no constituyen una obligación de hecho (derecho imperfecto) y no pueden limitar el poder soberano. Esto quiere decir que solamente compete al soberano juzgar si se deben o no se deben obedecer las leyes naturales cuando ya existen las leyes civiles (derecho perfecto), o bien él puede crear normas diferentes de la ley natural.

En Hobbes parece lejana la idea de que las leyes naturales se conviertan en leyes civiles con la institución del Estado. Para él las leyes civiles (normas hechas por el soberano) pueden ser diferentes de las naturales: "El soberano… no manda lo que es justo, sino que es justo lo que manda el soberano."[7] De esto podemos deducir que: *1*) corresponde solamente al soberano establecer cuál es el contenido de las leyes naturales, o sea interpretarlas y por tanto juzgar lo que está bien y lo que está mal; *2*) los hombres están obligados a obedecer solamente al soberano y no a las leyes naturales. De esta manera desaparece cualquier límite al poder soberano debido a las leyes naturales.

Todavía contra la ilimitación del poder soberano se podría aducir su subordinación a las leyes civiles, que por lo demás era la idea cimentada profundamente entre las doctrinas constitucionalistas.[8] Hobbes replica que las leyes civiles no son una limitación para el soberano porque tales leyes son hechas por él mismo, y ninguno puede limitarse a sí mismo.

En conclusión, el soberano no puede ser limitado ni por las leyes naturales ni por las leyes civiles; si las leyes, sean naturales, sean civiles, mandasen, éstas serían soberanas.

El objetivo fundamental del soberano es el bien de sus súbditos, pero el soberano tiene la más amplia libertad para decidir cuáles son las vías para alcanzarlo.

Contrariamente de lo que sucede en el estado de naturaleza, en el cual el mayor problema es la *subsistencia* en condiciones de violencia y amenaza permanente, el estado civil tiene como objetivo hacer practicable la *convivencia*. Sólo en esta condición aparece la distinción entre lo *mío* y lo *tuyo*, la propiedad: "Estas reglas de la propiedad (o *meum* y *tuum*) y del bien, del mal, de lo que es legítimo e ilegítimo en las acciones de los súbditos, son las leyes civiles" (*Lev.*, XVIII, p. 175). Las leyes civiles, desde el punto de vista del súbdito, son "aquellas reglas que el Estado les ha mandado, con la palabra, los escritos u otros signos suficientes de la voluntad, usar para distinguir lo que es una cosa justa de lo que es injusto, es decir, aquello que es contrario de aquello que no es contrario a la ley" (*Lev.*, XXVI, p. 260).

Un argumento decisivo en favor del poder absoluto reside en el rechazo que Hobbes hace de la distinción entre formas buenas y formas malas de gobierno.[9] Tradicionalmente

se consideraban como formas buenas la democracia, la aristocracia y la monarquía, y formas malas sus opuestas, o sea la anarquía, la oligarquía y la tiranía. Para Hobbes tal distinción es absurda: en efecto, se trata de evaluaciones de quienes juzgan al gobierno como bueno o malo de acuerdo con sus intereses personales. Para el filósofo de Malmesbury no existe ningún criterio objetivo para distiguirlas; sobre tal argumento solamente se pueden tener opiniones.

c) La tercera característica del poder soberano es la indivisibilidad. Esta característica proviene de un punto específico del pacto de unión: el poder es dado a un único titular que concentra en sí todos los poderes, la fuerza y el derecho. En diversos fragmentos Hobbes sostiene que no se debe dividir el gobierno porque no es posible garantizar la paz sin la unidad. Insiste particularmente en la unidad de las espadas de la justicia y de la guerra: "por la misma constitución del Estado, a la soberanía van unidas esencialmente ambas espadas, tanto de la guerra como de la justicia" (*De cive*, VI, 7, p. 159). Las dos espadas están unidas en el poder ejecutivo que actúa contra los enemigos internos y externos; ello presupone a su vez la unidad del poder ejecutivo con el judicial, que indica quién tiene la culpa y quién tiene la razón. El poder judicial a su vez debe estar unido al legislativo, para establecer la norma (ley civil). Pero por sí solas las leyes civiles no tienen valor, y por lo tanto tienen necesidad del ejecutivo para imponer su cumplimiento. De este modo se tiene una complementariedad y unificación de los poderes.[10] La unidad del poder soberano consiste en el monopolio supremo de la titularidad y del ejercicio del derecho y de la fuerza.

Mientras para reforzar el argumento de lo absoluto del poder Hobbes critica la tradicional distinción entre formas buenas y formas malas de gobierno, por otra parte para sostener la tesis de la indivisibilidad del poder, critica la antigua teoría del gobierno mixto. A esta teoría la juzga como sediciosa porque él considera la división del poder como una de las causas de la disolución del Estado: "aunque pocos perciben que ese gobierno no es un gobierno, sino una división del Estado en tres facciones y lo llaman monarquía mixta, sin embargo la verdad es que no se trata de un Estado independiente, sino de tres facciones independientes, y no es una sola persona el representante, sino tres" (*Lev.,* XXIX, p. 324).[11] A este respecto el argumento decisivo es que si el poder es dividido no puede ser ya soberano, y entonces se reduce a un conjunto de atributos, funciones y órganos; que se contraponen y limitan recíprocamente. En particular en este punto Hobbes tuvo en mente la condición de la Inglaterra de sus tiempos, caída en la guerra civil a causa de la lucha entre el Parlamento y la Corona.

Teniendo presente el principio de la indivisibilidad del poder, Hobbes también rechaza la división de las facultades y atribuciones: así como no puede ser dividida la titularidad del poder, así tampoco puede ser dividido su ejercicio. Llama la atención sobre este tema en el *De cive:*

> Existen también aquellos que subdividen el poder soberano de manera de atribuir la facultad de declarar la guerra y de concertar la paz a una sola persona…, pero luego atribuyen no a él, sino a otro el derecho de imponer tributos. Pero como el dinero es el nervio tanto de la guerra como de la paz, quienes dividen la

soberanía como se ha dicho, o no la dividen de hecho, porque dan el poder efectivo a quien dispone de las finanzas y al otro solamente un poder nominal, o bien, si la dividen, disuelven el Estado, porque no se puede hacer la guerra, si es necesario, ni conservar la tranquilidad pública, sin dinero (XII, 5, p. 239).

Así pues, los derechos soberanos son intransmisibles e inseparables: no se puede, por ejemplo, transferir el mando de la milicia, la judicatura, la facultad de imponer tributos o aun la de censurar las ideas contrarias a la paz: "Un reino dividido en sí mismo no puede subsistir." En suma, sin la unidad no es realizable la soberanía.

Son múltiples las atribuciones del poder soberano: dirimir las controversias, designar a los ministros y los magistrados, establecer tributos, conminar las penas, recompensar o castigar a los súbditos, juzgar cuáles son las ideas peligrosas para el Estado y el bien público, conferir títulos nobiliarios y, tal vez la más importante, decidir sobre la guerra y la paz, y en caso de guerra predisponer y exigir todo lo que ella requiere (*De cive*, VI, 7, p. 159; *Lev*., XVIII, p. 176).

La indivisibilidad es una característica postulada reiteradamente por quien quiere subrayar la necesidad de que el Estado sea unitario y compacto: a ello se vincula la hostilidad de Hobbes contra partidos políticos y facciones. Sería como admitir al enemigo en casa. "Un Estado en el Estado", lo que es contrario al bien público y a la justa razón. Las facciones son contrarias a la paz y a la subsistencia del poder soberano; en cierto sentido representan la presencia de la espada privada ahí donde ya no debería existir.[12]

Así pues, el poder soberno es la voluntad y el mando supremo del cuerpo político; es el máximo poder que garantiza la unidad del Estado; es la máxima potencia racional, artificialmente creada por los hombres, "que absorbe personalidad, propiedad, derecho, conciencia y religión de los súbditos, libre de toda ley, de todo contrato y de todo deber, que no reconoce otro juez por encima de sí mismo".[13]

---

[1] *Cf*. N. Bobbio, "Thomas Hobbes", en A.A. VV., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali,* a cargo de L. Firpo, Utet, Turín, 1979, vol. III, p. 296.

[2] *Cf. ibidem*, p. 297; N. Bobbio, Comentario al *De cive*, núm. 19, p. 175.

[3] *Ibidem,* núm. 16, p. 171. *Véase* J. W. N. Watkins, "Hobbes", en AA. VV., *Western Political Philosophers*, a cargo de M. Cranston, The Bodley Head, Londres, 1964, p. 50: "Thus men need an absolute soveraign for the same biological reason that they need foot and drink. Without one they will almost certainly die. For while the probability that a particular man in a state of nature will be killed tomorrow may not be very high, the probability that he will eventualy be killed, if the state of nature persists, approaches certainly".

[4] *Cf*. N. Bobbio, "Thomas Hobbes", *op. cit.,* p. 300.

[5] *Cf*. N. Bobbio, Comentario al *De cive*, núm. 8, p. 165.

[6] En la concepción tradicional del derecho natural era habitual considerar las leyes naturales como mandatos divinos. Esta concepción no es del todo retomada por Hobbes; para él la ley natural es una conclusión racional sobre aquello que se debe hacer o no hacer. *Cf. De cive*, III, 33, p. 131. Nuestra interpretación del pensamiento

de Hobbes es que las leyes naturales obligan interna y no externamente. Que obliguen en lo interno indica sólo la buena disposición a observarlas. En otras palabras, las leyes naturales deben ser obedecidas a condición de que la persona que las obedezca no sufra un daño posterior debido a esto. Es posible respetar la ley sólo en el estado civil, es decir, sólo cuando existen las leyes civiles. *Véase* al respecto N. Bobbio, Comentario al *De cive*, núm. 12, p. 127: "yo estoy obligado a cumplir aquello que las leyes naturales imponen sólo cuando ellas, a través de la fuerza coactiva del Estado que obliga también a los otros a su observancia, se vuelven leyes civiles". Aunque en el estado de naturaleza exista la ley de naturaleza, ésta no puede ser respetada porque el estado de naturaleza es una condición de "guerra de todos contra todos'". En cambio, en el estado civil el soberano es el único capaz de hacer las leyes (civiles) y obligar a los súbditos a respetarlas, de manera que el soberano no está sometido u obligado por las leyes de naturaleza. Esta interpretación del pensamiento de Hobbes tiene como uno de sus principales exponentes en A. Passerin D'Entreves, *La dottrina dello Stato*, Giappiachelli, Turín, 1976, p. 158: "La ley no deriva su valor de su contenido intrínseco, sino simplemente de su posición o imposición por obra del soberano. Cae de esta manera toda posibilidad de someter la validez del derecho a un criterio de justicia trascendente, al derecho natural como a las leyes divinas".

Debemos recordar, sin embargo, que sobre este tema hay diversas y controvertidas interpretaciones del pensamiento de Hobbes que parecen partir del estudio de A. E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", en *Philosophy*, XIII, 1938; posteriormente, este estudio fue reimpreso en AA. VV., *Hobbes studies*, a cargo de K. C. Brown, Basil Blackwell, Oxford, 1965. Taylor sostiene que la ley natural es obligatoria en la medida en que no es una simple conclusión racional, sino un mandato divino. La tesis de Taylor fue retomada por H. Warrender (*The political philosophy of Hobbes, his theory of obligation,* trad. al italiano de A. Minarbi Belgrado, Laterza, Bari, 1974, p. 102), el cual afirma: "Las leyes de naturaleza son mandatos de Dios". Warrender critica a aquellos escritores que han sostenido la tesis según la cual las leyes de naturaleza para Hobbes son solamente máximas de prudencia. Al respecto afirma que estos autores parecen haber creído que "las leyes de naturaleza, en cuanto derivan de la naturaleza, no son mandatos, y de descuidar por otra parte la afirmación que ellas son leyes en cuanto proceden de Dios". *Ibidem*, p. 103. En contraposición a tales autores, Warrender sostiene: "por lo que respecta a la ley de naturaleza, el fundamento de la obligación subsiste siempre precisamente porque deriva de los mandatos de Dios en su reino natural, y que no dependen bajo ningún aspecto del pacto y del consenso de los individuos o de los mandatos del soberano civil". *Idem*.

[7] Como tesis contraria podemos presentar de nuevo las ideas de Warrender de acuerdo con el cual las leyes de naturaleza, en cuanto mandatos divinos, son el fundamento original de cualquier obligación. Sólo en un segundo momento puede ser considerado el fundamento práctico de la obligación; en otras palabras, aunque las leyes de naturaleza sean mandatos, la factibilidad de su cumplimiento depende de las condiciones de "suficiente seguridad": en el estado de naturaleza la seguridad existe sólo parcialmente mientras que en el estado civil tal seguridad puede ser mejor garantizada. Por lo tanto, la diferencia entre estado de naturaleza y sociedad civil consiste sólo en grados diferentes de seguridad. Esto explica por qué Warrender afirma: "El estudio de la sociedad civil implica esencialmente la manera en la cual aquellas condiciones de validez pueden ser satisfechas. El soberano civil no determina ni los fundamentos de la obligación ni los términos con base en los cuales en cada circunstancia particular la obligación adquiere validez; aquello que le corresponde es exclusivamente satisfacer determinadas condiciones que no le tocan a él definir." *Ibidem*, p. 106. Sobre la relación entre la ley natural y la ley civil, Warrender observa: "La instrucción de una autoridad soberana y la ley civil a la cual ésta da lugar, no substituyen a la ley natural aun modificando el modo en el cual ellas operan. Las leyes de naturaleza continúan teniendo valor en la sociedad junto con las leyes civiles, y la función que desarrollan al determinar el modelo de las obligaciones en la sociedad civil no es menos esencial que aquella que tenían en el estado de naturaleza". *Ibidem*, p. 151. El soberano es el intérprete de la ley de naturaleza y tal interpretación se presenta en un código de normas públicas; pero a pesar de ello la ley natural continúa subsistiendo porque la ley civil no agota a la ley natural: la ley civil y la interpretación auténtica que el soberano da de la ley de naturaleza no agotan el ámbito de la ley, y, donde los decretos oficiales no sean o no puedan ser aplicados, el súbdito se encuentra todavía obligado a interpretar por cuenta propia la ley de naturaleza, aun siendo en tal caso responsable sólo frente a la propia conciencia y a dios. *Idem.* Según Warrender, la ley de naturaleza opera en dos diferentes modos en la sociedad civil: *1*) por lo que respecta a la conciencia privada, la ley natural continúa siendo interpretada por los individuos y éstos como personas tomadas singularmente son responsables sólo en conciencia y frente a dios; *2*) por lo que respecta a la conciencia pública, la ley natural es interpretada por el soberano deviniendo así la ley civil.

Norberto Bobbio ha criticado el planteamiento de las ideas de Warrender, especialmente su concepto de los "grados de seguridad" entre el estado de naturaleza y el estado civil: "Esta interpretación, que parece querer salir del ámbito de la argumentación dilemática tan defendida por Hobbes (o el estado de naturaleza o el estado civil),

no tiene en cuenta el hecho de que Hobbes había elaborado su teoría política para combatir aquel retorno a la inseguridad del estado de naturaleza que era representado por la guerra civil." Comentario al *De cive*, núm. 12, p. 127. Por otra parte, M. A. Cattaneo ha puesto en evidencia que las interpretaciones sobre este punto tan controvertido del pensamiento de Hobbes parecen dividirse entre aquellos autores que lo consideran iusnaturalista (primado de la ley natural) y los autores que lo califican de positivista (primado de la ley positiva). Cattaneo presenta como exponente típico de la primera posición a Kelsen y como representante de la segunda a Bobbio. *Cf*. M. A. Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin,* Giuffré, Milán, 1962, p. 49: "es interesante notar por ejemplo cómo una tesis de Hobbes, es decir, la consideración del derecho natural como mero fundamento y justificación del derecho positivo, induzca de un lado a Bobbio a calificar a Hobbes como el iniciador del positivismo jurídico, e induzca en cambio, de otro, a Kelsen a considerar a Hobbes como iusnaturalista, y a confirmar su idea de que el objetivo principal del derecho natural sea aquel de atribuir un fundamento absoluto y sacro al derecho positivo". Las obras que Cattaneo cita para comparar las posiciones de Bobbio y Kelsen son: N. Bobbio, "Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes", en N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Nápoles, 1965; H. Kelsen, "Justice et droit naturel", en AA. VV., *Le Droit Naturel*, Presses Universitaires de France, París, 1959; H. Kelsen, "The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science", en *What Is Justice?* University Press, California, 1957.

[8] *Cf*. C. H. McIlwain, *Constitutionalism: ancient and modern*, trad. al italiano a cargo de V. de Caprariis, Neri Pozza, Venecia, 1956, cap. VI, en particular pp. 143-149.

[9] *Cf*. N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, G. Giappichelli, Turín, 1976, pp. 102-105.

[10] *Cf*. N. Bobbio, "Thomas Hobbes", *op. cit.,* p. 306; N. Bobbio, Comentario al *De cive*, núm. 4, p 158: "el Estado surge originalmente como poder ejecutivo; pero un poder ejecutivo es vano si no está acompañado por un poder que juzgue (ø 7); el poder judicial a su vez actúa con base en reglas generales (ø 9); así pues, al detentador del poder ejecutivo debe pertenecer el poder judicial; al detentador del poder judicial el poder legislativo; así el ciclo de la potestad está completo y el mandato del soberano deviene ley excluyendo cualquier otra ley preexistente"

[11] Se ha subrayado muchas veces el vínculo que liga a Hobbes con Bodin. Este vínculo se hace evidente entre otros temas por la crítica al gobierno mixto. *Véase* A. Passerin D'Entreves, *La dottrina dello Stato*, *op. cit.,* p. 170: "Es esta doctrina, ubicada en la tradición y, al menos en apariencia, corroborada por la experiencia, que Bodin y Hobbes critican ásperamente y rechazan de manera abierta, movidos por el concepto de soberanía. Sobre todo la critican por consideraciones prácticas, porque (como había ya indicado Maquiavelo) los 'Estados intermedios' están condenados a la inestabilidad y a la disolución. Pero además, la rechazan como lógicamente inadmisible tomando en consideración la unidad y la indivisibilidad del poder". Para la crítica de Bodin contra la teoría del gobierno mixto, *véase: Les six livres de la Republique*, trad. al italiano a cargo de M. Isnardi Parente, "Classici Politici", colección dirigida por L. Firpo, Utet, Turín, 1964, L, II, cap. I, pp. 544-566.

[12] *Cf*. N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1979), p. 92; N. Bobbio, término "Stato", en *Enciclopedia,* Einaudi, Turín, 1981, vol. XIII, p. 498.

[13] O. von Gierke, *Johannes Althusius un die Entwincklung der naturrechtlinche Staatstheirien,* trad. al italiano de A. Giolitti, Einaudi, Turín, 1974, pp. 141-142.

IV. LAS FORMAS DE ESTADO Y LOS MINISTROS PÚBLICOS

HOBBES establece que la diferencia entre las formas de Estado consiste en la distinción de la persona o las personas a las cuales se da el poder soberano: "La diferencia de las formas de Estado se deduce de la diversidad de las personas a quienes es confiado el poder soberano" (*De cive*, VII, 1, p. 176). Esa persona puede ser una persona natural (monarquía), en la que se identifican entidad personal y entidad política, o una persona moral (aristocracia y democracia), compuesta por diversos individuos que juntos forman la representación soberana: "Cuando el representante es un hombre, entonces el Estado es una *monarquía*; cuando el representante es una asamblea de todos los que quieren reunirse, entonces es una *democracia* o gobierno popular; cuando es una asamblea de una parte solamente, entonces se llama una *aristocracia"* (*Lev*., XIX, p. 181). Pero, una vez definido lo que se entiende por formas de Estado y su clasificación con base en el número de representantes, Hobbes rechaza decisivamente, como hemos visto, dos tesis de la tradicional teoría de las formas de gobierno: de una parte, la distinción entre formas buenas y formas malas, es decir, democracia, aristocracia y monarquía, en contraposición a la anarquía, a la oligarquía y a la tiranía; de otra, la teoría del gobierno mixto, o sea la combinación de las diversas formas de Estado.

Por lo que respecta al primer punto, Hobbes hace resaltar que en realidad la distinción entre formas buenas y formas malas es un producto de los juicios de valor que cada individuo manifiesta sobre el Estado según la opinión que le es sugerida, por los propios intereses. De esta manera, la distinción entre formas buenas y formas malas es el fruto de juicios subjetivos producidos por las pasiones y no por juicios objetivos emanados de la razón. Precisamente al inicio del capítulo en el que trata las formas de Estado, Hobbes rechaza la concepción tradicional según la cual a las formas positivas se oponen las formas negativas, es decir, la anarquía a la democracia, la oligarquía a la aristocracia y la tiranía a la monarquía. Para Hobbes éstas no son formas diferentes entre sí, sino simples denominaciones que cada persona formula con base en la opinión que tiene del gobierno y de los titulares del poder. Por lo que siempre existirá el contraste entre quienes llaman a la misma cosa con denominaciones diferentes. "Así que con estos nombres no se designan formas diversas de Estado, sino simplemente las diferentes opiniones de los ciudadanos en torno a las personas de los gobernantes" (*De cive,* VII, 2, p. 177). La distinción entre formas buenas y malas carece de fundamentos racionales, es una

expresión de las pasiones.

En la teoría tradicional de las formas de Estado, las formas buenas venían diferenciadas de las formas malas también con base en el modo de ejercer el poder, si se respetaban o no se respetaban las leyes. Para Hobbes esta distinción no tiene validez porque el poder soberano, si es verdaderamente soberano, no puede ser sometido o limitado por ninguna ley. Por consiguiente, no es posible hacer la distinción entre el soberano que respeta la ley y el que no la respeta.

La distinción entre rey y tirano no tiene ninguna validez racional porque no existe ningún criterio objetivo para poder distinguirlos: "el reino y la tiranía no son dos formas estatales diferentes, sino que a un mismo soberano se le da el nombre de rey por respeto, y de tirano por aversión" (*De cive,* VII, 3, p. 179). Para reforzar el rechazo de la distinción entre rey y tirano, Hobbes critica las dos acepciones tradicionales de tirano, aquella *ex parte exercit* y aquella *ex defectu tituli*. De acuerdo con la primera acepción, tirano es el soberano que abusa del poder: según Hobbes, como se ha dicho, no tiene sentido la acusación de abuso de poder, porque el poder soberano tiene como característica el ser ilimitado. En este sentido Hobbes observa que rey y tirano no pueden distinguirse "por el hecho de que uno tenga una autoridad limitada y el otro no, ya que si la autoridad es concedida con ciertos límites, quien la recibe no es rey sino súbdito de quien la concede" (*De cive*, VII, 3, p. 78). Tampoco pueden distinguirse por tener mayor o menor poder, ya que no hay poder mayor que el poder soberano. Rey y tirano "no se diferencian por una mayor amplitud de poderes que el uno tenga con respecto al otro, ya que no se puede dar un poder más grande que el poder soberano" (*De cive*, VII, 3, p. 78).

Con base en la segunda acepción sería tirano quien adquiera el reino por medio de la violencia (*ex defectu tituli*), pero el modo de adquisición no es una razón suficiente para distinguir al rey del tirano, porque tanto la adquisición por medio de la fuerza como aquella por medio del consenso traen su legitimidad del reconocimiento de los individuos. Si alguno, con el uso de la fuerza, se apropia del poder y logra obtener el reconocimiento de los individuos, con este acto obtiene también la legitimidad. Si no obtiene el poder y el reconocimiento será un enemigo pero no un tirano. Por esto Hobbes escribe: "rey y tirano no difieren por el modo de adquisición de su poder. En efecto, si en un Estado democrático o aristocrático un ciudadano se apropia por la fuerza del poder, en caso de que haya obtenido el reconocimiento de los ciudadanos, deviene en *rey legítimo*; en caso de que no lo obtenga, queda como un enemigo y no como un tirano" (*De cive*, VII, 3, p. 178).[1] No importa si la legitimación viene antes o después de la adquisición (*post factum*), el caso es que alcance el objetivo de dar lugar al poder supremo indiscutible, soberano: "La diferencia no es entre príncipe bueno y príncipe malo, sino entre príncipe y no-príncipe."[2] Un poder soberano es soberano y legítimo porque no tiene otro poder por encima de sí mismo. Si es un poder nacido del consenso es tal porque existe gracias al acuerdo estipulado en un pacto entre los ciudadanos que instituyen el poder común para defenderse de la inseguridad y de la guerra, si el poder soberano deriva de una conquista, el vencedor tiene el derecho de asesinar al vencido. En este caso el acuerdo

sobreviene cuando, a través de un pacto, el vencedor respeta la vida del vencido bajo la condición de que éste se someta a su autoridad.

> Entre vencedor y vencido se verifica un propio y verdadero intercambio de prestaciones: el vencido, a través de su sumisión, ofrece al vencedor sus servicios, es decir, le promete servirlo; por parte suya, el vencedor ofrece al vencido su protección. Tanto en el pacto que da origen al estado civil como en el pacto entre vencedor y vencido el bien supremo al cual se pliega, en el primer caso, la voluntad de los individuos que pretenden salir del estado de naturaleza, en el segundo caso, la voluntad del vencido, es la vida.[3]

En suma, es inútil buscar la distinción entre formas buenas y formas malas porque tal cosa proviene de un juicio pasional que depende de si esté o no de acuerdo con el gobierno y con los gobernantes; la distinción no responde a la razón. Tampoco la diferencia basada en el ejercicio del poder tiene validez. Lo mismo debe ser dicho en referencia a la diferenciación hecha con base en el modo de adquisición del reino: para Hobbes, tanto el Estado nacido del acuerdo consensual como el Estado nacido del acuerdo entre el vencedor y el vencido en la guerra de conquista son legítimos.

Por otra parte, la crítica de Hobbes al gobierno mixto tiene como objetivo justificar la indivisibilidad del poder soberano. Los autores que sostienen la teoría del gobierno mixto la defienden con el argumento de que este tipo de gobierno puede asegurar mayor libertad para los ciudadanos. El filósofo de Malmesbury subraya que el gobierno mixto es suceptible de caer en la división de las fuerzas sociales que lo forman, lo que significaría la guerra civil. El argumento fundamental en favor del gobierno mixto es que si el poder soberano es confiado a una sola persona o asamblea, aparecería el peligro de la opresión. Contra tal eventualidad los partidarios de esta doctrina proponen un Estado formado por la combinación de las tres formas clásicas de gobierno, la democracia, la aristocracia y la monarquía. El resultado de esta combinación se llamaría democracia mixta, aristocracia mixta o monarquía mixta, dependiendo de cuál de las tres formas predominara. Hobbes objeta que en realidad el gobierno mixto no proporciona ninguna garantía para alcanzar la seguridad y libertad para los ciudadanos. Más bien representa un riesgo de guerra civil debido a que puede darse fácilmente el contraste entre las varias fuerzas sociales, con el consecuente regreso al uso de la espada privada.

Un segundo punto en favor del gobierno mixto es la estabilidad que proporciona entre las fuerzas participantes; pero estas fuerzas, aunque pueden estar de acuerdo durante cierto tiempo, siempre corren el peligro de caer en conflicto. Tal fenómeno se puede deducir del examen histórico que Hobbes realiza del gobierno mixto, la república romana (*Lev*., XXIX, p. 317).

El gobierno mixto debería asegurar la unidad del Estado por medio de la integración de las fuerzas sociales, cada una de las cuales debería contar con un órgano propio de representación para así operar e interrelacionarse con las otras fuerzas, de donde viene precisamente la denominación “gobierno mixto”. A partir de estas consideraciones se puede explicar por qué en Hobbes la crítica al gobierno mixto se entremezcla con la crítica a la separación de los poderes. Esto representa una innovación, pues los autores que antes de él se habían ocupado del gobierno mixto (como participación de las fuerzas

sociales en el Estado), no lo hacían coincidir con la separación de los poderes (como división de las funciones del Estado). La identificación de hecho sólo puede darse si a cada función corresponde una parte específica de la sociedad, es decir, al rey el ejecutivo, a la aristocracia el judicial y a la democracia el legislativo. En realidad la doctrina del gobierno mixto no estaba orientada en este sentido, sino más bien al contrario: ella miraba a que cada función fuese desempeñada al mismo tiempo por las tres fuerzas, especialmente la legislativa que se considera la función principal. De acuerdo con la doctrina del gobierno mixto, no se da un paralelismo entre las tres funciones del Estado y las tres fuerzas sociales participantes. En cambio, Hobbes pone en evidencia que de hecho existe una identificación entre funciones y órganos representativos de cada fuerza social. Aquí se puede descubrir un punto interesante de su sistema de filosofía política, ya que afirmando que todas las funciones públicas debían pertenecer al soberano, daba a entender que todas las fuerzas sociales deberían estar subordinadas a él. El razonamiento sigue este itinerario: luego que mediante el pacto los individuos se han comprometido a reconocer cada acto del soberano como acto propio, consecuentemente ninguno puede obtener un título válido para oponerse al soberano; cualquier tipo de oposición es ilegítimo. Es pertinente recordar cuáles eran las fuerzas en lucha en los tiempos de Hobbes: el rey, los lores y los comunes. Como se sabe, el ejercicio del poder soberano debe tener como característica la unidad, por tanto la espada de la justicia y la espada de la guerra deben pertenecer a la misma persona, el soberano. Las dos espadas son partes integrantes del ejecutivo, el cual requiere también el íntimo vínculo con el judicial y el legislativo. Todas las funciones deben concentrarse y tener como titular al soberano, quien a su vez tiene el derecho de delegar en sus subordinados, sean ministros o magistrados, la realización de las funciones.

Una vez rechazada la existencia de las formas malas de gobierno y refutado también el gobierno mixto, en el sistema de Hobbes sólo quedan la democracia, la aristocracia y la monarquía (esta última forma es calificada como la mejor). Él entiende por democracia la forma de Estado en la cual todos los miembros se reúnen y forman la asamblea soberana; la reunión de los ciudadanos constituye, en esta forma, el máximo poder. En el Estado democrático el pacto de unión no tiene necesidad de un tercero al que todos reconozcan como la persona o la asamblea a la que se someterán: se verifican pactos entre los individuos, "pactos intercambiables entre cada uno con todos los otros", que aceptan en todo caso someterse a la voluntad de la mayoría. De esto Hobbes se expresa en los siguientes términos:

> estos pactos deben ser realizados entre ciudadano y ciudadano, de manera tal que cada uno de éstos prometa someter la propia voluntad a la de la mayoría bajo la condición de que también los otros hagan lo mismo, como si cada uno dijera: *yo transmito mi derecho al pueblo por tu bien, con el objeto de que tú le transmitas tu derecho por mi bien* (*De cive,* VII, 7, p. 182).

Dos son los elementos característicos de la democracia: la reunión de la colectividad para deliberar como poder unificado, y la pluralidad de los sufragios de los coasociados. Hobbes piensa que esta forma es en sí misma inadecuada para conservar la paz, porque

los individuos, por la variabilidad de caracteres y opiniones, pueden caer en la anarquía y en la guerra civil. Un punto interesante de la filosofía política de Hobbes está en el origen de la aristocracia y de la monarquía: en el *De cive* son consideradas como formas derivadas de la democracia, mientras que en el *Leviatán* este criterio es modificado. Tal parece que en el *De cive* existe cierta confusión entre la asamblea constituyente (reunión de todos los individuos que desean salir del estado de naturaleza para construir la sociedad civil a través del pacto) y la asamblea democrática (reunión de todos los ciudadanos para deliberar sobre los asuntos del Estado).

La aristocracia es la forma de Estado en la que el poder soberano se da a un aparte de los ciudadanos; a diferencia de la democracia, no todos los ciudadanos son representantes; a diferencia de la monarquía, en la aristocracia no hay una identificación entre la persona política y la persona natural. La distinción entre democracia, de una parte, y aristocracia y monarquía, de otra, reside en el hecho de que, si bien las tres derivan del pacto de unión, la primera no tiene necesidad de reconocer a un tercero (sea una persona o sea una asamblea) como el hombre en favor del cual se renuncia a todos los derechos y a todo el poder y a quien todos se someten. En cambio, en las otras dos formas (aristocracia y monarquía) la condición del reconocimiento de un tercero es indispensable. En la democracia, como se ha visto, todos deben aceptar la voluntad de la mayoría.

Hobbes sostiene que la monarquía es la mejor forma de gobierno por varias razones: la primera, analizada en el *De cive*, es de carácter práctico, ya que las decisiones pueden ser tomadas en cualquier momento y lugar, debido a que el soberano es una persona física siempre pronta a ejercer por sí misma las funciones de gobierno; situación que es la más favorable para el ejercicio del poder unitario. Las otras formas en cambio tienen necesidad, para poder ejercer las funciones gubernamentales, de las reuniones de asamblea en las cuales son habituales las largas discusiones para llegar a tomar decisiones. Así pues, el gobierno monárquico es más eficiente y no depende de la voluntad de muchos, sino de uno solo.

En el *Leviatán* refuerza el argumento de la conveniencia de la monarquía observando que es la forma idónea para garantizar la unidad del poder. En la monarquía persona natural y persona política coinciden; en contraste, en la democracia y en la aristocracia esto no sucede porque para formar la persona política (asamblea soberana) se necesita la reunión de diversas personas naturales. Abundando sobre el tema, Hobbes indica otra inconveniencia de la democracia y de la aristocracia en el hecho de que en estas dos formas los gobernantes frecuentemente buscan con más insistencia el bien personal: "si sucede que el interés público se entremezcla con el interés privado él [el gobernante] prefiere el interés privado" (*Lev.*, XIX, p. 183). Esto no acontece en la monarquía porque "el interés privado es el mismo que el interés público" (*Lev.*, XIX, p. 183).

En síntesis, en la democracia y en la aristocracia pueden surgir contrastes entre los individuos que buscan el interés personal o de grupo antes que el interés público, con el consecuente riesgo de conflicto y de guerra civil. En la monarquía, siendo la persona política la misma que la persona natural, el riesgo no existe. De esta manera Hobbes hace

entrar en relación directa la unidad con el orden. Otra ventaja de la monarquía está en que el monarca puede recibir consejos privados de quien él considere necesario y con la máxima discreción, mientras que en las otras formas el dar consejos a la persona política (asamblea) se vuelve ocasión de exhibición personal, de manera que la mente de los consejeros se turba por las pasiones e intereses personales. En la monarquía las resoluciones son tomadas por una sola persona, mientras que en las otras formas de Estado las resoluciones dependen de la opinión de muchas personas, de sus intereses y de sus pasiones que son por regla general diversos y contrastantes; precisamente el problema permanente de toda asamblea es poner de acuerdo ideas y posiciones contrarias. Escribe Hobbes: "un monarca no puede estar en desacuerdo consigo mismo por envidia o interés; pero una asamblea sí y en grado tal que puede producir una guerra civil" (*Lev.*, XIX, p. 184).[4]

En conclusión, por todos los inconvenientes anteriormente expuestos, es mejor transferir todos los derechos a una persona natural y no a una asamblea. La soberanía significa unidad, y por ello el poder supremo debería ser dado a un solo individuo para que así él concentrase toda la fuerza y todos los derechos para buscar la paz y el bien público. Hobbes es un autor conservador que se pone de parte del príncipe (*ex parte principis*), o sea de parte de quien manda.[5] Pero es necesario admitir que su toma de posición en favor del príncipe está, paradójicamente, ligada a lo que él considera el bien del pueblo, en la medida en que piensa que para poder asegurar la paz, la seguridad y la vida de todos, una sola persona debe detentar el poder absoluto.

Para alcanzar el objetivo de la paz y realizar las múltiples funciones del Estado, el soberano no puede actuar por sí solo, por esto entre sus atribuciones está la capacidad de designar *consejeros, ministros, magistrados* y *oficiales* que dependen directamente de él. Sin embargo, debe aclararse que el soberano continúa siendo el único titular del poder; los funcionarios públicos realizan sus actividades no a título personal (privado) sino en nombre del soberano (público). Todo acto realizado fuera del mandato soberano se debe considerar como un acto privado.

Los *consejeros* cumplen solamente la tarea de aconsejar al soberano y no son responsables de la ejecución de tales consejos. No forman parte de la jerarquía de funcionarios y no ejercen la administración directa, por esto individualmente no pueden ser considerados como personas públicas, pero Hobbes hace una importante puntualización al respecto: "un cuerpo de consejeros jamás queda sin alguna autoridad de judicatura o de administración directa" (*Lev.,* XXIII, p. 240). Los *ministros* y los *oficiales* forman el cuerpo orgánico que administra los mandatos de la autoridad y de sus actos responden únicamente ante el soberano. Lo sirven en su "capacidad política". Los *magistrados* son nombrados por el soberano para la judicatura *(for judicature),* y son considerados también ministros públicos. Todos actúan y hablan a los súbditos en nombre del soberano.

Hobbes distingue tajantemente la persona natural de la persona política;[6] esto le permite separarse de la concepción patrimonialista que consideraba tanto al Estado como

a la administración propiedad personal del soberano. Para Hobbes, en cambio,

> cada hombre o asamblea que tiene la soberanía representa dos personas, o (como se dice más comúnmente) tiene dos capacidades, una natural y otra política (en cuanto un monarca tiene no sólo la persona del Estado, sino también la de hombre; y una asamblea soberana no sólo tiene la persona del Estado, sino también la de la asamblea) *aquellos que lo sirven en su capacidad natural, no son ministros públicos, sino sólo los que lo sirven en la administración de los asuntos públicos*. Por ello ni los porteros, ni los alguaciles, ni los otros empleados que prestan servicio en la asamblea para ningún otro propósito que la comodidad de los hombres reunidos en una aristocracia o en una democracia; ni los administradores, los chambelanes, los tesoreros u otros empleados de la casa, en una monarquía, son ministros públicos (*Lev.,* XXIII, p. 235).[7]

Así pues, los ministros públicos no son servidores domésticos sino funcionarios públicos.

Más específicamente, son ministros públicos aquellas personas a quienes se confía la administración general de todo el dominio o una parte de él (administración territorial), y los súbditos tienen la obligación de obedecerlos, "en aquello que él [el ministro público] haga en nombre del soberano y que no sea incompatible con el derecho del soberano" (*Lev*., XXIII, p. 236). Otros ministros públicos se ocupan de la administración especial que puede ser en el interior y en el exterior. La administración especial en el interior abarca la función de tesorero, "como recoger, recibir, erogar tributos, impuestos, ventas, enmiendas o cualquier otra entrada pública o llevar las cuentas de ellas" (*Lev*., XXIII, p. 236). Entran también en esta clasificación los que administran el ejército y aquellos que tienen la autoridad de enseñar.

Son ministros públicos las personas que tienen la autorización para impartir justicia en nombre del soberano:

> son ministros públicos también todos aquellos que tienen del soberano la autoridad de procurar la ejecución de las sentencias pronunciadas, de públicar las órdenes del soberano, de reprimir los tumultos, de arrestar y meter en prisión a los malhechores, y otros actos tendientes a la conservación de la paz, ya que cada acto ejecutado por ellos con tal autoridad es acto del Estado (*Lev*., XXIII, p. 239).

---

[1] *Cf*. N. Bobbio, Comentario al *De cive*, núm. 3, p. 178; A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes,* Laterza, Bari, 1979, p. 54.

[2] N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico,* Giapichelli, Turín, 1976, p. 107.

[3] *Ibidem*., p. 109.

[4] No estamos de acuerdo con la tesis de Watkins, quien afirma que aun prefiriendo la monarquía sobre las otras formas de Estado, esta preferencia en Hobbes no constituye una parte esencial de su teoría política. *Véase* J. W. N. Watkins, "Hobbes", en AA. VV., *Western Political Philosophers,* a cargo de M. Cranston, The Bodley Head, Londres, 1964, p. 47: "Hobbes preferred that this should be a monarch, but he did not make this an essential part of his theory. What was essential was that the sovereign body, whether it is a King, a council, or an

assembly, should be unambiguosly identified, and that it should speak with a single voice". En nuestra opinión, la preferencia de Hobbes por la monarquía es una parte esencial de su filosofia política. Por otra parte, esta preferencia por la monarquía no debe ser confundida, como sucede a nuestro parecer en el fragmento citado, con la necesaria localización del poder soberano en una sola persona política (sea ésta una persona natural o moral).

[5] N. Bobbio, término "Stato", en *Enciclopedia,* Einaudi, Turín, 1981, vol. XIII, pp. 459-460; L. Strauss, *The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis,* Clarendon Press, Oxford, 1952, p. 65.

[6] *Ibidem*, p. 62.

[7] Las cursivas son mías.

SEGUNDA PARTE

EL SISTEMA DE ROUSSEAU

V. EL ESTADO DE NATURALEZA

LA FILOSOFÍA política de Rousseau retoma los términos tradicionales del modelo iusnaturalista: estado de naturaleza, contrato social, estado civil; pero tales conceptos son dotados de un contenido nuevo y diverso respecto de aquel que tenían en autores como Hobbes y Locke. El filósofo ginebrino no procede bajo una perspectiva dicotómica (estado de naturaleza-estado civil) sino tricotómica (estado de naturaleza-sociedad civil-República).[1] Además, a diferencia de Hobbes, él no califica el estado de naturaleza como un momento negativo de la humanidad, sino como un estado original de pureza, sucesivamente degenerado en el proceso de civilización dentro del cual se desarrollan las pasiones, los vicios, los conflictos y la desigualdad. Rousseau afirma que el estado de naturaleza, o un estado que no se hubiese alejado mucho de la llamada "edad de oro",[2] fue la condición más idónea para la vida humana. En efecto, a él no le parece que la mejor condición sea el estado de naturaleza puro (aislamiento), sino más bien esta "edad de oro" de los pueblos pastores (bárbaros), o sea un estado medio de civilización.[3] Por estado de naturaleza puro Rousseau entiende una condición en la cual el hombre vive en modo independiente, porque es autosuficiente, y por lo tanto no tiene necesidad de entrar en relación permanente con los otros hombres.[4] Afirma que históricamente tal estado puede ser ubicado en los orígenes de la humanidad, en la figura del "buen salvaje", y sólo cuando comenzaron a desarrollarse las relaciones sociales permanentes, el hombre paulatinamente perdió su pureza. Rousseau acepta que en el curso de la historia han existido diversos tipos de sociedad, pero sostiene de manera firme que para fundar específicamente la sociedad política es necesaria la estipulación voluntaria del pacto social; es claro que en el sistema de Rousseau se distinguen perfectamente la unión natural de la unión por contrato (*C. S.*, I, II, p. 280).[5] El filósofo de Ginebra reprochó a los filósofos políticos y morales que lo precedieron (particularmente a Hobbes y a Locke) el haber errado en la construcción del estado de naturaleza (que es al mismo tiempo descripción y evaluación) atribuyéndole caracteres que sólo se pueden encontrar en la sociedad:

> Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad, han sentido todos la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos lo ha logrado… todos hablando continuamente de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han transportado al estado de naturaleza ideas tomadas de la sociedad: hablaban del hombre salvaje y dibujaban al hombre civil (segundo *Discurso*, pp. 42-43).

Lo que la tradición de la filosofía política iusnaturalista encontró en el estado de naturaleza, Rousseau lo encuentra en el estado civil, y es así porque descubre una condición todavía anterior, ya que para él el verdadero hombre natural no es malo, ni es agitado por fuertes deseos. El estado de naturaleza puro para Rousseau es una condición de ausencia de relaciones permanentes; de esta manera el hombre es un ser inocente, privado de aquellos vicios que los filósofos políticos precedentes le atribuyeron. Tales defectos sólo pueden ser adquiridos después de un largo periodo de civilización, que él considera como un proceso degenerativo.[6] Se ha observado que: "en realidad, lo que Rousseau reprocha a Hobbes no es ya haber tenido la idea de un estado de guerra total, sino de haberlo atribuido al hombre de naturaleza antes que al hombre civil".[7] De esta forma, para Rousseau la sociedad civil se convierte en un problema y no en una solución, cual era la característica de los otros autores iusnaturalistas. La solución del problema de la sociedad civil Rousseau la encontrará en un tercer momento (también civil) positivo que es la República. De hecho, él no propone, como se le ha atribuido injustamente, un regreso al estado de naturaleza; no se opone a la civilización: se opone solamente al tipo de civilización que corrompe al hombre en lugar de perfeccionarlo.[8]

Al igual que los otros iusnaturalistas, Rousseau busca una solución racional frente a una situación de conflicto y destrucción: "Aquello que importa es que también para él así como para todos los iusnaturalistas el estado que precede al estado de razón es un estado negativo, y que por tanto el estado de razón, el estado en el cual la humanidad deberá encontrar la solución de sus propios problemas mundanos, surge como antítesis al estado precedente."[9]

Se puede decir que Rousseau no se aleja del "modelo iusnaturalista" y de su lógica, pero de este modelo reinterpreta la estructura tradicional de acuerdo con la cual el estado de naturaleza, la condición original, era considerado como el momento negativo y problemático destinado a encontrar una solución en la construcción positiva y racional (y por tanto artificial) de la sociedad civil. La reinterpretación de Rousseau proviene de la evaluación positiva dada al estado de naturaleza y de la evaluación negativa dada a la sociedad civil: "Todo está bien saliendo de las manos del autor de las cosas, todo degenera entre las manos del hombre" (*Emilio*, I, p. 350).[10] Por ello debe encontrar un tercer momento positivo que es la República, que es también un momento civil. En este sentido "civil" como adjetivo viene atribuido tanto al segundo momento, la sociedad civil corrupta, como al tercer momento, la República: "Reconstruyendo el diseño general del sistema de Rousseau, la sociedad civil parece ocupar el segundo y negativo momento, sucesivo a los buenos orígenes —la condición simple y feliz del estado de naturaleza— y precedente a la conclusión óptima —la futura República que debe nacer del contrato social de una historia hipotética del género humano".[11]

A diferencia de los iusnaturalistas que le preceden, Rousseau introduce en su descripción el enfoque histórico aunque más bien se trata de una historia hipotética: comienza por el aislamiento original e independencia de los hombres en el estado de naturaleza, a ello sigue la progresiva degeneración con el incremento de la civilización,

que corre por un largo periodo, desde las primeras sociedades salvajes hasta los días en que escribe. Rousseau procede comparando al hombre natural con el hombre civil; subraya los profundos cambios que la humanidad ha experimentado pasando de la condición natural a la condición de civilización. En su origen, como fue creado por Dios, el hombre era puro e inocente; su vida transcurría según el orden natural de modo simple e inmediato, todavía sin el uso de la razón. Es interesante observar la comparación hecha por Fetscher del concepto de "recta razón" en Hobbes y en Rousseau: "Ni Hobbes ni Rousseau admiten las obligaciones que la *droite raison* impone al hombre en el estado de naturaleza: no las admite Hobbes porque para él la razón está completamente al servicio del arbitrio individual y del cálculo egoísta de los intereses; no las admite Rousseau porque su hombre natural todavía no dispone de la razón".[12] En Hobbes el hombre de naturaleza tiene pasiones y razón; en Rousseau, en aquel momento, solamente instintos; la razón y las pasiones se desarrollan durante el proceso de civilización. El hombre de naturaleza descrito por Rousseau vive en el eterno presente; al respecto escribe Landucci: "los salvajes son hombres que no tienen futuro y precisamente por ello no se comprometen más allá del presente inmediato".[13] Hasta que causas accidentales —fenómenos naturales como terremotos, variaciones climáticas etc.— lo llevaron a tener que salir del aislamiento original. Para satisfacer las exigencias de la sobrevivencia descubrió las técnicas y los instrumentos. Todo esto provocó la pérdida gradual de la pureza y la acumulación de características diferentes entre las cuales dominaron las de signo negativo que son propias del hombre civilizado. En esta idea podemos apreciar una semejanza con la bipartición cristiana: un hombre original, natural y bueno que, perturbado e influido por fuerzas externas, se trasforma en malo; a esto último correspondería la idea cristiana de la caída en el pecado.[14] La adquisición de cualidades (o mejor dicho de defectos) diferentes de las cualidades naturales fue la primera fuente de las desigualdades. Esto sobrevino porque las relaciones sociales que se estaban desarrollando hicieron nacer en el hombre pasiones como la competencia con los demás, la ambición, el deseo de causar daño y la maldad. Aquí aparece el problema que Rousseau se propone aclarar: cuáles son las cualidades que pertenecen originalmente al hombre y cuáles las que se le han agregado "por la sucesión de los tiempos y de las cosas"; cuáles forman parte de su esencia y cuáles vinieron sobrepuestas posteriormente. En el devenir de los tiempos, algunos hombres permanecieron como eran originalmente; otros cambiaron, "y tal fue entre los hombres la primera fuente de las desigualdades" (segundo *Discurso*, p. 39).

La dificultad para conocer la verdadera naturaleza humana está en relación directa con la dificultad para conocer la ley natural: "hasta que no conozcamos al hombre natural, en vano desearemos determinar la ley que él ha recibido, o la que mejor convenga a su constitución" (segundo *Discurso*, p. 40). Es aquí donde tienen sus raíces las diferentes opiniones y las contradicciones en las que los filósofos incurren cuando hablan de la ley natural. Efectivamente, las argumentaciones de los filósofos tienen como punto de partida la civilización, lejana y radicalmente diferente del verdadero estado de naturaleza; sus opiniones son solamente convenciones arbitrarias. Consecuentemente, la ley de

naturaleza ha sido interpretada por la voz de los doctos y de los filósofos, mientras que Rousseau subraya: “es necesario para que sea natural, que hable inmediatamente por boca de la naturaleza” (segundo *Discurso*, p. 40). Si se obedece a este principio se llegará a la conclusión de que las dos primeras y originales operaciones de la naturaleza humana anteriores a la razón son: *1*) la búsqueda de nuestro bienestar y la conservación de nosotros mismos; *2*) la repugnancia a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible.[15] De estos dos principios fundamentales surgen todas las otras reglas del derecho natural.

Rousseau justifica la adopción del método de análisis genético-evolutivo afirmando que el estudio del hombre original es la única luz que pueda aclarar, por una parte, el estudio del derecho natural; por la otra, el origen de la desigualdad. Esta es la razón por la que Rousseau utiliza el método comparativo entre el hombre natural y el hombre civil: “Ahora bien, sin el estudio serio del hombre, de sus facultades naturales y de sus desarrollos sucesivos, no se logrará jamás hacer tales distinciones y de saber, en la actual constitución de las cosas, lo que ha hecho la voluntad divina, de lo que el arte humano ha pretendido hacer” (segundo *Discurso*, p. 41).

En el sistema de Rousseau el estudio del hombre natural no se limita a indicar las condiciones histórico-hipotéticas, sino ante todo tiende a ubicar y aislar las cualidades intrínsecas y esenciales que lo caracterizan: “el concepto de hombre natural no indica simplemente en el discurso de Rousseau, la vida primitiva de los salvajes, aunque ésta frecuentemente es señalada como ejemplo de aquél, sino que es una suerte de tipo ideal, de concepto perfecto, de idea de la humanidad incorrupta, contrapuesta a la corrupción del presente estado”.[16] Del mismo modo, la idea de estado de naturaleza se propone como una hipótesis necesaria para conocer y evaluar la realidad presente. De esto está perfectamente consciente Rousseau cuando señala que es “un estado que ya no existe, que quizás no existió, que probablemente no existirá jamás, del cual sin embargo es necesario tener nociones justas, para juzgar adecuadamente nuestro estado presente” (segundo *Discurso*, p. 39). El hombre natural es un ser en perfecto estado de equilibrio físico y moral. Nutrido por la fertilidad natural de los bosques y en constante ejercicio físico, adquiere el vigor, la fuerza y la agilidad que en cambio le faltan al hombre civil: “Si quieren ver una lucha aún más desigual, pónganlos de frente desnudos y desarmados, y reconocerán inmediatamente qué ventaja es el tener siempre todas sus fuerzas a la propia disposición” (segundo *Discurso*, p. 44). El hombre natural raramente se enferma; si sufre alguna enfermedad, sana rápidamente. La mayoría de las enfermedades son obra de la civilización, causadas por los excesos de los ricos y por las carencias de los pobres. La salud en el estado de naturaleza es conservada siempre por la manera simple y regular que brota de la naturaleza, también porque las necesidades del hombre natural se reducen a la alimentación y a la procreación de la especie: “sus deseos no sobrepasan las necesidades físicas” (segundo *Discurso*, p. 49). Pero si Rousseau se detuviese en este punto, se podría decir que el hombre natural poco se distingue de las bestias puesto que queda reducido como ellas a la vida instintiva. Esto no sucede, ya que Rousseau afirma que el hombre, a diferencia de los animales, posee el atributo moral de la libertad (el hombre es “un agente libre”): “Una [la bestia] escoge o rechaza por instinto, el otro [el

hombre] por un acto de libertad" (segundo *Discurso*, p. 47).

Siendo un agente libre tiene la capacidad de escoger, mientras la bestia obedece al mandato de la naturaleza. Los parámetros de su elección son sin embargo, muy reducidos, ya que el hombre natural tiene pocas necesidades físicas, las cuales, en medio de la abundancia de los recursos naturales, pueden ser satisfechas inmediatamente: "sus modestas necesidades se encuentran así fácilmente a la mano" (segundo *Discurso*, p. 49). Sobre el particular Fetscher escribe: "También en Rousseau la hipótesis de una limitación de las necesidades y de una riqueza ilimitada de los medios de sustentación ofrecidos por la naturaleza es el presupuesto principal de la convivencia".[17] En cuanto el hombre de naturaleza es un ser satisfecho es también un ser feliz.[18] El hombre de naturaleza vive en sí mismo y no depende de ninguno; satisface sus necesidades en el contacto con la naturaleza, no con los otros hombres. No aparece todavía la felicidad moral porque no tiene relaciones permanentes con los otros; sólo cuando aparecen las relaciones sociales surge el problema de la felicidad moral. Escribe Rousseau: "Terminó por llegar un día en el que el sentimiento de felicidad se volvió relativo y en el que para saber si se era feliz fue necesario compararse con los otros" (*fragmento sobre el estado de naturaleza*, p. 230). Sólo en sociedad el hombre adquiere la moralidad: "Solo volviéndose sociable él deviene un ser moral" (*fragmento sobre el estado de naturaleza*, p. 231). Así pues, el hombre de naturaleza no es ni bueno ni malo y no tiene vicios ni virtudes. En este punto Rousseau critica a Hobbes:

> Sobre todo no llegamos a concluir con Hobbes que, por no tener ninguna idea de la bondad, el hombre es naturalmente malo, que es vicioso porque no conoce la virtud, que niegue siempre a sus semejantes los servicios que no cree deberles, ni que en virtud del derecho, que se atribuye con razón sobre las cosas de las que tiene necesidad, se imagine insensatamente ser el único propietario de todo el universo (segundo *Discurso*, p. 54).

Para Hobbes el estado de naturaleza es un estado de guerra, "guerra natural de todos contra todos"; para Rousseau, en cambio, en el estado de naturaleza no puede darse la guerra, ante todo porque no existen relaciones permanentes entre los hombres. La guerra puede darse solamente cuando los hombres se vuelven sociables y adquieren intereses, necesidades, pasiones por los cuales luchar.[19] Así pues, la guerra sólo puede manifestarse históricamente en la sociedad.

Al analizar al hombre de naturaleza, Rousseau distingue dos tipos de sentimientos o amores, el "amor de sí", y el "amor propio", que son sentimientos radicalmente diferentes:

> El amor de sí mismo es un sentimiento natural, que lleva a cada animal a cuidar la propia conservación, y, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce el sentimiento de humanidad y de virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, artificioso, nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro; que inspira a los hombres todos los males que se hacen recíprocamente y es la verdadera fuente del honor (segundo *Discurso*, nota XV, p. 94).

El amor de sí mismo es connatural al hombre y está vinculado a las dos principales

leyes naturales: el deseo de conservar la propia vida y la piedad hacia los otros seres sensibles. El amor propio no es original, es adquirido en la sociedad que lo convierte en un ser egoísta y ambicioso.[20] Provoca el deseo de tener bienes no necesarios, *"el ser en cambio deseoso de alguna cosa de más y de diferente*, de lo que son nuestras necesidades naturales".[21] Este sentimiento da lugar a la competencia, la rivalidad, y el conflicto entre los hombres; las desigualdades sociales se profundizan con él.

El hombre natural es sano, fuerte y equilibrado física y moralmente.[22] Estas características originales se conservaron hasta que ninguno tuvo necesidad de otro; la independencia entre los hombres es el carácter sobresaliente del orden natural.[23] Para afrontar las vicisitudes de su existencia —lucha contra las otras especies, catástrofes naturales etc.— el hombre tuvo necesidad de entrar en relación con otros hombres. Esto determinó otra importante diferencia con respecto a la situación precedente: el hombre de naturaleza puro, que es un ser aislado, para subsistir depende solamente de las *cosas*; el hombre de la sociedad, en cambio, para poder sobrevivir depende de los *hombres*. La primera condición no perjudica la independencia; la segunda hace del hombre un ser dependiente: "Cada cual debe ver que, siendo los vínculos de la servitud formados sólo por la dependencia de los hombres y por las recíprocas necesidades que los unen, es imposible dominar un hombre sin haberlo puesto primero en situación de no poder actuar sin el concurso de otro; condición que, no existiendo en el estado de naturaleza, deja libres a todos del yugo" (segundo *Discurso*, p. 59). El hombre de naturaleza es insociable ante todo porque es autosuficiente y donde existe la autosuficiencia no existen relaciones sociales; por lo tanto, no hay desigualdad.

La ley del más fuerte en estas condiciones no tiene validez porque si no hay vínculos permanentes entre los hombres ninguno tiene la posibilidad de ejercer sobre otro su dominio permanente. Esto puede suceder solamente ahí donde aparecen las relaciones sociales.

En el estado de naturaleza concebido por Rousseau, el hombre: *1*) goza de independencia plena porque no tiene necesidad de sus semejantes, sino sólo de la naturaleza y por ello vive en un perfecto estado de equilibrio y felicidad; *2*) desde el punto de vista moral, solamente tiene el amor de sí mismo que lo acerca a las leyes naturales. El hombre en la sociedad es un ser dependiente; esta dependencia implica: *a*) el tener necesidad de los demás hombres; *b*) el estar subordinado al mandato ajeno. La condición del hombre civil es una condición de infelicidad porque se encuentra agobiado por necesidades insatisfechas, vicios, pasiones, perturbado también por el amor propio. Todo esto quiere decir que el hombre en la civilización está dominado por las características negativas adquiridas en el contacto con los otros hombres.

[1] *Cf*. N. Bobbio, "Premessa", en N. Bobbio, M. Bovero, *Societá e Stato da Hobbes a Marx,* Universitá degli Studi di Torino, 1973, p. 4; N. Bobbio "Il modello giusnaturalistico" (1979), pp. 54-55.

[2] Esta "edad del oro" es para Rousseau una época en la cual los hombres viven ya en chozas y desarrollan una actividad fundamentalmente de pastoreo; es la época de la "barbarie" que es también una época de paz. *Véase* J. J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues oú il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, textos y anotaciones de C. Porset, comp. Guy Ducros, Burdeos, 1968, p. 95: "Ces temps de barbarie étoient le siécle < d'or; non parce que les hommes étaient unis, mais parce qu'il étaient séparés. Chacun, dit-on, s'estimoit le maître de tout; cela peut être; mais nul ne connoissoit et ne desiroit que ce qui étoit sous sa main: ses besoins loin de le rapprocher de ses semblables l'en éloigncient. Les hommes, si l'on veut, s'attaquoient dans la rencontre, mais ils se rencontroient rarement. Par tout régnoit l'état de guerre, et toute la terre étoit en paix." En este ensayo Rousseau, después de haber analizado los diversos estadios de desarrollo, afirma que los salvajes se dedicaban en mayor medida a la caza y los bárbaros al pastoreo y el hombre civilizado a la agricultura. *Véase ibidem* p. 107: "A la division précedente se raportent < les trois états de l'homme consideré par raport á raport à la société. Le sauvage est chasseur, le barbare est berger, l'homme civil est laboureur." En el caso de los cazadores observa que éstos se volvieron poco a poco violentos y "*guerriers*, *conquerans, usurpateurs"*. Por lo que respecta a la agricultura, ésta origina *"la propriété le gouverment les loix, et par degrés la misère et les crimes"*. En cambio, la actividad que evalúa positivamente es el pastoreo, desarrollada sobre todo en la "edad del oro". *Véase ibid*., p. 105: "L'art pastoral, pére du repos et des passions oiseuses est celui qui se suffit le plus à lui même. Il fournit á l'homme presque sans peine la vie et le vétement: Il lui fournit même sa demeure; les tentes des prémiers bergers étoient faites de peaux de bêtes: le toit de l'arches et du tabernacle de Moïse n'étoit pas d'une autre étoffe". R. L. Meek (*Social Science and the ignoble savage,* trad. al italiano de A. Sordini, Il Saggiatore, Milán, 1981, pp. 58-59) ha subrayado que Rousseau en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, no utiliza estrictamente el análisis concreto de la historia ni la teoría de los estadios, o sea la distinción precisa entre las cuatro etapas fundamentales del desarrollo humano (la caza, el pastoreo, la agricultura y el comercio). Pero Meek (*op. cit*., pp. 57-62) llama la atención sobre el casi desconocido *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau, que contiene, como hemos visto, un análisis más profundo de los hechos históricos y de los estadios de desarrollo del hombre. *Véase ibidem*, p. 65: "en el *Ensayo* el vínculo entre análisis teórico y dato histórico es mucho más estrecho que en el *Discurso* y la importancia del modo de subsistencia mucho más acentuada y menos obscura de factores extraños". De cualquier manera, en el *Discurso* se pueden distinguir por lo menos tres "subespecies" de *homme naturel: 1)* el hombre completamente aislado que sería el salvaje en estado puro imaginado como un recolector; *2)* los salvajes que viven en grupos y son cazadores y pescadores; *3)* los bárbaros organizados en pequeñas sociedades que practican el pastoreo, al cual se puede agregar una cuarta "subespecie", que Rousseau considera el inicio de la civilización, que es la agricultura. Sobre el particular, *cf*. I. Fetscher, *Rousseau politische Philosophie*. Zur Geschichte des democratische Freiheisbegriffs, trad. al italiano a cargo de L. Derla, Feltrinelli, Milán, 1977, p. 30. En el *Ensayo* están mejor definidos y analizados, como se ha visto, por lo menos tres estadios: *1)* la caza; *2)* el pastoreo; *3)* la agricultura.

[3] Este concepto de "media civilización" parece idóneo para definir el estadio de barbarie, o sea el estadio en el cual el hombre no está ya aislado. *Cf*. R. L. Meek, *op. cit*., p 63: "Los hombres de los cuales habla Rousseau en este punto del ensayo están ya establecidos en sus chozas y gozan de los beneficios de la edad del oro."

[4] Es interesante conocer lo que observa sobre el particular Fetscher. *Véase op. cit*., p. 282: "Rousseau suponía que el estado de naturaleza (o también una sociedad humana que todavía se pudiese *pensar cercana* en su sencillez a tal estado) fuese también el estado *destinado* propiamente por la naturaleza *al hombre*… aun careciendo todavía de muchas facultades específicamente humanas. El estado de naturaleza tiene, de cualquier modo, en él un valor netamente positivo". Rousseau no dice de manera precisa cuándo sobreviene el paso del estado de naturaleza puro a las primeras formas de sociedad. Para él este paso es un proceso de larga duración. Por ello parece considerar que ciertas formas de sociedad no muy alejadas del estado de naturaleza puro (cual es la edad de oro) sean idóneas a la vida del hombre. En estas formas primitivas de sociedad no existe un poder coactivo y los hombres mantienen entre ellos relaciones que no van más allá de lo que requiere la satisfacción de sus necesidades naturales.

[5] A continuación enlisto las ediciones italianas de las obras de Rousseau. Para la traducción tanto al italiano como al español me serví de la edición francesa de los escritos de Rousseau, por lo tanto agrego a los textos italianos el número del volumen y de las páginas en las cuales se encuentran en la edición. *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau,* publicado bajo la dirección de B. Gagnebin y M. Raymon, "Bibliothéque de la Pléiade", Gallimard,

París, 1959. De ahora en adelante citaré esta obra simplemente *(O. C.)*; *Discours sur les sciences et les arts*, trad. al italiano a cargo de R. Mondolfo, en J. J. Rousseau, *Opere*, a cargo de P. Rossi, Sansoni, Florencia, 1972, pp. 1-17 (*O. C.*, III, pp. 3-105); *Préface de la Comédie Narcisse ou l'amant de lui-même*, trad. al italiano a cargo de E. Renzi, en J. J. Rousseau, *Opere*, *op. cit.,* pp. 19-30 (*O. C.*, II, pp. 959-974); *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, trad. al italiano a cargo de R. Mondolfo, en J. J. Rousseau, *Opere*, *op. cit.,* pp. 31-96 (*O. C.* III, pp. 241-278); *Du Contrat Social (premiére version, Manuscrit de Genéve)* que cito de J. J. Rousseau, *Scritti politici*, a cargo de M. Garin, Laterza, Bari, 1971, vol. 2, pp. 3-78 (*O. C.*, III, pp. 281-346); *Du Contrat Social*, trad. al italiano a cargo de R. Mondolfo, en J. J. Rousseau, *Opere*, *op. cit.,* pp. 277-345 (*O. C.*, III, pp. 347-470); *Fragments politiques*, que cito de J. J. Rousseau, *Scritti politici*, *op. cit.,* pp. 227-316 (*O. C.*, III, pp. 473-560); *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, que cito de J. J. Rousseau, *Scritti politici*, *op. cit.,* pp. 319-411 (*O. C.* III, pp. 563-682); *Lettres Écrites de la Montagne*, que cito de J. J. Rousseau, *Scritti politici*, a cargo de P. Alatri, "Classici della política", colección dirigida por L. Firpo, Utet, Turín, 1970, pp. 847-1077 (*O. C.*, III, pp. 585-897); *Émile ou de l'Education*, trad. al italiano a cargo de L. De Anna, en J. J. Rousseau, *Opere*, *op. cit.,* pp. 347-712 (*O. C.*, IV, pp. 241-877). De ahora en adelante las citas de las obras de Rousseau serán presentadas directamente en el texto con las siguientes abreviaturas: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, primer *Discurso*; *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, segundo *Discurso*; *Contrato social, C. S.; Fragmentos políticos, Fragmento*, seguido del título del fragmento específico. En el caso de las obras que no han sido enlistadas justo a sus respectivas abreviaturas se entiende que serán presentadas directamente en el texto según su nombre. Tanto las unas como las otras serán seguidas por el número del libro, capítulo y página de las ediciones en italiano.

[6] *Véase* R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie philosophique J. Vrin, París, 1974, p. 149: "Quoique naturelle dans son principe, la sociabilité ne se manifeste donc que tardivement au course de l'évolution humaine, et n'apparaît sous sa forme achevée qu'au terme d'une longue suite de progrés". En muchos pasajes de sus escritos Rousseau se dedica al análisis del tema. *Véase* J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, p. 39: "El alma humana, alterada en el seno de la sociedad por mil causas que se renuevan sin cesar, por la adquición de una multitud de conocimientos y de errores, por las variaciones sobrevenidas en la constitución de los cuerpos, y por el empuje continuo de las pasiones, por así decir, ha cambiado de aspecto hasta el punto de ser casi irreconocible". Sobre el tema de las condiciones originales de la humanidad y sobre el proceso de civilización, *cf*. R. Derathé, *op. cit*., pp. 133-134; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi,* Laterza, Bari, 1972, pp. 369-370; P. Casini, "Introduzione" a *Rousseau*, Laterza, Bari, 1974, pp. 29-33.

[7] N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1979), p. 55. *Cf*. G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, a cargo de L. Firpo, Guida, Nápoles, 1974, pp. 67-68.

[8] *Cf*. J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, nota IX, p. 85; A. Illuminati, *J. J. Rousseau*, La Nuova Italia, Florencia, 1975, p. 7.

[9] N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1979), p. 55.

[10] El paso del estado de naturaleza a la sociedad civil fue abordado por Rousseau, además de en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, pp. 1-17 y en la *Prefación al Narciso*, pp. 19-30.

[11] M. Bovero, "Politica e Artificio. Sulla logica del modello giusnaturalistico", en Materiali filosofi, núm. 6, 1981, p. 92. *Cf*. P. Alatri, "Introduzione", en J. J. Rousseau, *Scritti politici*, *op. cit.,* p. 20.

[12] I. Fetscher, *op. cit.,* p. 303. *Cf*. P. Casini, *op. cit*., p. 38.

[13] S. Landucci, *op. cit*., p. 129. *Véase* J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, Il Mulino, Bolonia, 1982, p. 231: "En el estado de naturaleza el hombre vive en lo inmediato; las necesidades no encuentran obstáculos y el deseo no sobrepasa los objetos que se le ofrecen inmediatamente. No busca la obtención de aquello que no tiene".

[14] *Cf*. I. Fetscher, *op. cit*., p. 30.

[15] Sobre el mismo tema, *véase* J. J. Rousseau, *Emilio*, p. 557: "Estos sentimientos [innatos], en cuanto al individuo, son el amor de sí, el temor al dolor, el horror a la muerte, el deseo de bienestar". *Cf*. M. Einaudi, *The Early Rousseau*, trad, al italiano a cargo de M. L. Bassi, Einaudi, Turín, 1979, pp. 113-114.

[16] M. Bovero, "J. J. Rousseau", en N. Bobbio, M. Bovero, *Società e stato*… (1973), pp. 131-132.

[17] I. Fetscher, *op. cit.,* p. 296.

[18] *Cf*. S. Landucci, *op. cit*., pp. 16-17.

[19] *Véase* J. J. Rousseau, *Escritos sobre el abad de Saint-Pierre*, vol. 2, p. 361: "La guerra es un estado permanente que presupone relaciones constantes, las cuales muy raramente se establecen entre hombre y hombre: entre los individuos todo está sujeto a un continuo fluir que cambia sin cesar las relaciones y los intereses. De manera que una causa de conflicto se desata y se desvanece casi en el mismo instante: una contienda comienza y se concluye en el mismo día y puede haber luchas y asesinatos, pero jamás, o muy raramente, prolongadas enemistades y guerras". R. Derathé (*op. cit*., p. 134) distingue dos tipos de crítica hechas por Rousseau contra la tesis de Hobbes del estado de guerra, una primera de tipo jurídico, según la cual el estado de naturaleza no es un estado de guerra porque en él no se dan relaciones permanentes; una segunda de tipo psicológico, según la cual el hombre de naturaleza no posee las pasiones y las necesidades que Hobbes le había atribuido. *Véase* J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, p. 54: "La calma de las pasiones y la ignorancia del vicio les impide hacer el mal".

[20] *Cf*. R. Derathé, *op. cit*., pp. 137-141.

[21] M. Bovero, "J. J. Rousseau", p. 140. *Véase* J. J. Rousseau, *Emilio*, p. 495: "El amor de sí que no se refiere sino a nosotros mismos está contenido cuando nuestras verdaderas necesidades están satisfechas; pero, el amor propio, que se confronta, no queda jamás contento y no puede estarlo, debido a que este sentimiento, prefiriéndonos sobre los otros, exige también que los otros nos prefieran a ellos, lo cual es imposible".

[22] Rousseau analizó por primera vez la independencia del salvaje en la *Prefación al Narciso*, p. 27. Sobre este tema, *cf*. A. Passerin D'Entreves, *La dottrina dello Stato*, Giappiachelli, Turín, 1976, p. 222.

[23] *Véase* G. Solari, *op. cit*., p. 65: "Los hombres en el estado de naturaleza son naturalmente libres e iguales; pero su libertad es la facultad de satisfacer las exigencias naturales sin encontrar obstáculos: la igualdad deriva de la identidad de las condiciones naturales y de la recíproca independencia". Sobre el mismo tema, *cf*. S. Landucci, *op. cit*., pp. 347-349.

VI. FORMACIÓN E INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL CORRUPTA

EL PASO del estado de naturaleza (no-político) a la sociedad civil (política) en Rousseau adquiere características diferentes de la mayoría de las construcciones conceptuales de otros iusnaturalistas. En otros autores este paso es presentado en forma sistemática y directa;[1] Rousseau, en cambio, introduce la dimensión histórica, pero ello no quiere decir que salga del sistema iusnaturalista, ya que su discurso se desarrolla en términos contractualistas. Él utiliza la reconstrucción (descripción-evaluación) histórica para afirmar que entre el estado de naturaleza, en que el hombre lleva una vida de aislamiento, independiente e instintiva, y la institución de la sociedad civil, media un largo periodo durante el cual el hombre adquirió la moralidad, la racionalidad y la sociabilidad que finalmente lo hicieron capaz de aprobar el acuerdo político.[2] La noción de sociedad civil en Rousseau adquiere una diferencia con respecto al significado que tradicionalmente tenía en el iusnaturalismo, de acuerdo con el cual la sociedad civil se contrapone en teoría al estado de naturaleza. Tal contraposición venía convalidada por la existencia de sociedades civilizadas de un lado, y de sociedades salvajes, de otro. Bajo esta perspectiva, "sociedad política" y "sociedad civilizada" eran términos perfectamente coincidentes; del mismo modo coincidían los términos "estado de naturaleza" y "sociedad primitiva". Con la introducción, gracias a Rousseau, de la dimensión histórica al interno del iusnaturalismo, este esquema conceptual sufre una modificación: cae la rígida coincidencia de "político" y "civilizado" de la noción "sociedad civil". Esta importantísima aportación de Rousseau a la filosofía política ha sido subrayada por Norberto Bobbio:

> La distinción entre las dos acepciones —"sociedad civil" como "sociedad política" y "sociedad civil" como "sociedad civilizada"— es importante, porque mientras en la mayor parte de los escritores de los siglos XVII y XVIII los dos significados se sobreponen, en el sentido que el Estado se contrapone al mismo tiempo al estado de naturaleza y al estado salvaje y por consiguiente "civil" significa paralelamente "político" y "civilizado", en Rousseau los dos significados se separan.[3]

Por tal motivo en el sistema de Rousseau la evolución histórica, como es descrita en el segundo *Discurso*, es vista como un proceso de civilización, lo que no significa

necesariamente formalización política. La institucionalización del poder político, en efecto, sobreviene solamente, de la misma manera que para todos los otros iusnaturalistas, con la estipulación del contrato social. De esta manera, Rousseau respeta la estructura teórica del "modelo iusnaturalista". Lo que determina la distinción entre el uso teórico y el uso histórico de estos conceptos en Rousseau es que en su sistema se pueden encontrar elementos del estado de naturaleza, como lo conciben sus predecesores, tanto en las sociedades salvajes como en las sociedades civilizadas. En Rousseau la condición "civilizada" y la condición "política" ya no son estrictamente correspondientes, aunque él continúa usando la misma expresión, "sociedad civil", para indicar tanto una como otra situaciones.

A nivel teórico, en Rousseau se contraponen antitéticamente los conceptos estado de naturaleza y sociedad civil, es decir, condición no-política y condición política. Pero en sus escritos aparece el nivel *histórico*, así estos dos términos (estado de naturaleza-sociedad civil) son usados para indicar una gradual evolución del estado de naturaleza a la sociedad civilizada a través, como veremos, de algunas etapas significativas. La diferencia entre el uso *teórico* y el uso *histórico* de la pareja estado de naturaleza-sociedad civil reside en lo siguiente: con el uso *teórico* Rousseau indica un cambio inmediato y cualitativo; con el uso *histórico* describe un cambio gradual y cuantitativo que, si bien importante desde el punto de vista social y antropológico, no alcanza la condición política sin la estipulación del contrato social.[4] Por lo tanto, en la base de la visión política de Rousseau permanece la exigencia de que el paso del estado de naturaleza (no-político) a la sociedad civil (político) no sea un proceso gradual, sino un paso que represente una neta fractura, de la misma manera que como sucede en los otros iusnaturalistas en los cuales los dos términos son parte de un principio oposicional, como elementos antitéticos. Para pasar de uno al otro es indispensable el contrato social.[5]

Es necesario tener presente que tanto el proceso de civilización como la institucionalización política (pacto inicuo de los ricos) descritos en el segundo *Discurso* representan una degeneración y por ello Rousseau los evalúa negativamente. Esta evaluación viene de un criterio opuesto a la tradición iusnaturalista que juzgaba negativamente el estado de naturaleza y positivamente la sociedad civil. Pero Rousseau señala que los autores políticos que han analizado el estado de naturaleza han puesto en él elementos que sólo se encuentran en la sociedad civil (civilizada), y no fueron capaces de remontarse al verdadero estado de naturaleza, o sea a la ausencia absoluta de cualquier tipo de sociedad (sea salvaje, sea civilizada).

Teniendo presentes estas consideraciones podemos observar que mientras para los otros iusnaturalistas el paso del estado de naturaleza al estado civil es sistemático e inmediato (uso teórico), en Rousseau esto implica previamente un proceso de civilización (inclusión del uso histórico); solamente después de esto viene la construcción de la sociedad civil entendida como momento político (uso teórico). Axiológicamente para los primeros el estado de naturaleza tiene un valor negativo y el estado civil un valor positivo; en cambio, para Rousseau el estado de naturaleza tiene un valor positivo y el estado civil un valor negativo. Esta contraposición de valores en Rousseau es explicada

por la reconstrucción histórica de las mutaciones que el hombre sufrió en el proceso de civilización.

El estado de naturaleza puro (momento positivo) para Rousseau es el estado en el cual el hombre es capaz de vivir por sí solo, satisfaciendo sus pocas necesidades sin tener que entrar en relaciones permanentes. El proceso de civilización (momento negativo) es ubicado en el paso histórico durante el cual el hombre sufrió una transformación radical. Al final de tal proceso vino la institucionalización de la sociedad civil (que también es evaluada negativamente). En este proceso el hombre se volvió dependiente y su pureza fue resquebrajada por los vicios, las pasiones y las necesidades insatisfechas. Así, el hombre fue presa del amor propio y se vio obligado a vivir fuera de sí mismo. Poco a poco, conforme fue profundizándose la dependencia, por una parte, aumentaron las desigualdades y la opresión, por otra, desapareció la libertad natural. Entre el hombre de naturaleza y el hombre civil aparece una diferencia radical: el primero vive en la paz, la independencia y la libertad; el segundo, en la discordia, la dependencia y la opresión.[6] Rousseau admite que en el estado civil las facultades humanas positivas se desarrollan, pero estas son dominadas y determinadas por las facultades de signo negativo. En el estado civil las cualidades son ahogadas por una cantidad de pasiones, vicios y necesidades artificiales: "aun en medio de tanto filósofo, de tanta humanidad y cortesía y de tantas máximas sublimes, nosotros terminamos por tener solamente una apariencia externa, falsa y frívola, honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin felicidad" (segundo *Discurso*, p. 76). Contra la opinión común según la cual la civilización es progreso, Rousseau sostiene que en realidad la civilización trajo la decadencia del género humano; cada paso adelante lleva consigo un fortalecimiento de la dependencia, las desigualdades y la opresión. El alejamiento de la indepedencia, el aislamiento, la pureza y la libertad natural no es un cambio que lleve al hombre hacia lo mejor sino hacia lo peor.

La segunda parte del segundo *Discurso* consiste en una descripción con acentos fuertemente negativos de la perversión de la naturalza humana, considerada al mismo tiempo junto con el proceso de constitución de las instituciones sociales y políticas. No es que Rousseau se proponga una reconstrucción histórica rigurosa, antes que nada subraya que no se apoya en datos verificables, sino que se propone delinear una historia hipotética.[7] Esta historia hipotética trata de reconstruir el modo en que se abandonó el orden natural y se construyó el orden artificial.

En la reconstrucción histórico-hipotética de Rousseau del paso del estado de naturaleza a la sociedad civil se pueden distinguir: *1)* el continuo fortalecimiento de la dependencia entre los hombres; *2)* la aparición de nuevas características psicológicas; *3)* el desarrollo de las desigualdades; *4)* la pérdida de la libertad natural y la aparición de la opresión; *5)* la institucionalización de la sociedad civil corrupta.

Rousseau se pone frente al problema de conocer por qué se dio el cambio de una condición a otra: ¿por qué estando los hombres naturalmente aislados, independientes y felices buscaron unirse entre ellos en vínculos sociales? Según Rousseau el hombre no posee un instinto natural de sociabilidad. La idea de la sociabilidad natural del hombre, es

bueno recordarlo, es uno de los temas recurrentes de la filosofía política, y ha contado con autores importantes que la han sostenido como Aristóteles, Cicerón, Grocio, Pufendorf, Cumberland.[8] Al contrario de éstos, Rousseau rechaza sistemáticamente la teoría de la sociabilidad natural en el hombre; acusa a los autores favorables a ella de haber cambiado los efectos por las causas.

Para Rousseau el hombre de naturaleza es autosuficiente y no tiene necesidad de los otros hombres; vive en la soledad y en la dispersión; sus fuerzas se encuentran proporcionadas a sus necesidades. De esta manera la sociabilidad sólo se manifiesta tardíamente, y en el curso de la evolución es estimulada por el crecimiento de nuevas necesidades y por el contacto permanente con sus semejantes.[9] El principio de causalidad que mueve al hombre es la satisfacción de las necesidades y la primera de estas necesidades es la autoconservación, así que no pudiendo garantizarla en el enfrentamiento con la naturaleza y las otras especies, los primeros contactos con los hombres tuvieron lugar bajo el impulso de la autoconservación.[10] Así pues, los hombres comprendieron que entre ellos había un *interés común*: "instruido por la experiencia que el deseo al bienestar es el solo motivo de las acciones humanas, se encontró en grado de distinguir las raras ocasiones, en que por *interés común* debió señalarle la existencia de sus semejantes" (segundo *Discurso*, p. 61).[11] Este *interés común* hizo nacer en el hombre dos sentimientos contradictorios: el deseo de unión y la desconfianza. El primero nació de la exigencia de obtener los objetos deseados y de defenderse en grupo.[12] Impulsados por esta exigencia los hombres se unieron "en grupo o a lo más en una especie de asociación libre que no obligaba a ninguno y que duraba sólo cuanto duraba la necesidad pasajera que lo había impuesto" (segundo *Discurso*, p. 61).

La satisfacción de las necesidades a través de uniones temporales fue el primer paso que llevó progresivamente al establecimiento de uniones permanentes; los primeros movimientos fueron lentos, pero en la medida en que aumentaron los contactos se hicieron rápidos progresos hacia la civilización.

Rousseau en la reconstrucción histórica procede de lo simple a lo complejo. En la evolución de la civilización distingue por lo menos dos procesos: de una parte el desarrollo de las interrelaciones, de otra, a nivel objetivo, el aumento de la dependencia y de la división del trabajo.[13] El primer proceso puede ser reconocido por las diversas etapas que señalan el desarrollo de la sociabilidad. La primera forma de sociedad es la familia "nuclear": "Cada familia devino una pequeña sociedad, tanto más unida cuanto el afecto recíproco y la libertad eran los únicos vínculos" (segundo *Discurso*, p. 62). En un segundo momento se formaron comunidades compuestas por más familias *(peuples sauvages):* "Una cercanía permanente no puede dejar de generar a la postre algún vínculo entre las diversas familias" (segundo *Discurso*, p. 62). Durante esta evolución los hombres pasaron de una vida solitaria y errante a una vida comunitaria y sedentaria. Pero, hablando rigurosamente, este proceso no sacudió los cimientos de la condición natural porque, aunque ya asociados, los hombres no instituyeron todavía con un acuerdo contractual el poder político; constituyeron simplemente sociedades "naturales",

cuya cohesión fue asegurada por la homogeneidad de *moeurs* y de *caracteres*.[14] De hecho no existían relaciones de dominio, pero a la larga la civilización llevó a las desigualdades y a la opresión.

El segundo proceso, el del crecimiento de la división del trabajo, también puede ser analizado en algunas etapas significativas. El hombre de naturaleza, autosuficiente e independiente, impulsado por la tendencia natural de asegurar su subsistencia, entró en uniones temporales que devinieron sucesivamente más estables. Rousseau localiza al interior de la familia las primeras formas de división del trabajo: "las mujeres se volvieron más sedentarias y se acostumbraron a cuidar la choza y los hijos, mientras el hombre iba a buscar el alimento común" (segundo *Discurso*, p. 62). La división del trabajo se amplió como consecuencia del aumento de las relaciones y del incremento de las necesidades. En el *Emilio*, Rousseau escribe sobre este tema:

> La práctica de las artes naturales, a las que puede bastar un solo hombre, conduce a la búsqueda de las artes industriales, las cuales tienen necesidad del concurso de muchas manos. Las primeras pueden ser ejercidas por los solitarios, por los salvajes; pero las otras no pueden nacer sino en la sociedad, y la hacen necesaria. Hasta que se conoce sólo la necesidad física, cada hombre se basta a sí mismo; la introducción de lo superfluo hace indispensable la división y la distribución del trabajo (III, p. 473).

La división del trabajo se convierte en una práctica sistemática cuando los grupos se vuelven sedentarios y descubren las técnicas para transformar la naturaleza: es el tiempo de la agricultura y la metalurgia (*fer et blè*). La división del trabajo trae consigo la división de la tierra y la apropiación de sus productos, lo que constituye un primer momento del largo proceso de formación de la propiedad.

En el discurso de Rousseau, desarrollo de las interrelaciones, de un lado, y crecimiento de las actividades productivas y división del trabajo, de otro, corren paralelos y se influyen recíprocamente.

El filósofo de Ginebra indica como etapas significativas del proceso de civilización el nacimiento de la división del trabajo, de la agricultura y de la metalurgia; pero la etapa más importante de tal proceso es el reconocimiento de la propiedad. Esta es la etapa fundamental de la sociedad civil "en cuanto civilizada", pero todavía no "política": "El primero que, habiendo demarcado un terreno, pensó afirmar: *esto es mío*, y encontró personas bastante simples para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil" (segundo *Discurso*, p. 60). La concepción de la propiedad en el pensamiento de Rousseau es diferente de las concepciones de Grocio y Pufendorf, de acuerdo con los cuales ella trae su reconocimiento de un acuerdo, y en cambio es semejante a la tesis de Locke que la hace derivar del trabajo.[15] Sin embargo, a diferencia de Locke, en el sistema de Rousseau aparece el proceso histórico durante el cual se instituye gradualmente la propiedad.

La crítica de fondo que Rousseau lanza contra la propiedad es que ésta da lugar a una determinada forma de desigualdad, la desigualdad entre propietarios y no-propietarios, es decir entre ricos y pobres. La propiedad es el reconocimiento público de las desigualdades y por lo tanto del dominio que va en detrimento de la libertad. Rousseau

señala que el reconocimiento del derecho de propiedad y la consecuente distinción entre ricos y pobres fue el primer término de la institucionalización de las desigualdades. Los ricos (propietarios) adquirieron la capacidad de dominar: “Los ricos, de su parte, apenas conocieron el placer de dominar desdeñaron inmediatamente a todos los demás” (segundo *Discurso*, p. 66). De esta manera podemos observar cómo en el sistema de Rousseau se manifiesta una estrecha relación entre el desarrollo de las desigualdades y el fortalecimiento de la dependencia y la opresión.

Por lo que respecta a la adquisición de nuevas características psicológicas, se debe decir que su visión evolucionista le permite tener una idea diversa de la de los otros escritores iusnaturalistas. Éstos tenían una idea *estática* de las características antropológicas y psicológicas del ser humano; para Rousseau, en cambio, el hombre, de igual manera que la historia, es un ente sujeto a mutaciones. Cambio histórico y cambio de las características del hombre son elementos profundamente vinculados. La idea de Rousseau sobre el hombre es por tanto una idea *dinámica*.

Una vez salido del estado de naturaleza puro, en el que las condiciones de aislamiento no estimulaban cambios en la naturaleza humana, el hombre desarrolla cualidades y defectos en el contacto con los demás. Así pues, Rousseau instituye una marcada relación entre el desarrollo de las relaciones sociales y las características psicológicas. Originalmente existía un ser simple y limitado que vivía en sí mismo y que sólo dependía de la naturaleza. A continuación aparece un hombre más complejo conforme entra en relación con los otros hombres y depende ya de la sociedad. Progresivamente se manifiestan nuevos atributos psicológicos: la racionalidad pero al mismo tiempo las pasiones, la virtud que contrasta con los vicios, el amor propio diferente del original amor de sí. Observa Rousseau: “la sociedad iniciada y las relaciones ya establecidas entre los hombres exigían en ellos cualidades diferentes de las que ellos tenían desde su primitiva constitución” (segundo *Discurso*, p. 63). Estas “cualidades diferentes” aumentan la complejidad del ser humano: el hombre no es ya un ser compuesto de pocos elementos y estático, cual era el hombre de naturaleza, sino un ser multiforme y dinámico, el hombre civilizado.

En el proceso de civilización el hombre adquiere entre otras características la más importante, la moralidad, es decir, la idea del bien y del mal: “Hasta que su sensibilidad permanece limitada a su individuo, no hay nada de moral en sus acciones; sólo cuando ella comienza a ampliarse fuera de él, el individuo se forma primero los sentimientos, después la noción del bien y del mal” (*Emilio*, IV, p. 500). Pero si el discurso terminase aquí, sería difícil comprender por medio de qué facultad el hombre puede distinguir el bien del mal. Para Rousseau el hombre posee un “principio innato” para distinguirlos, que llama “conciencia”: “Así pues, hay en el fondo de las almas un principio innato de justicia y de virtud, con el que, no obstante nuestras máximas, nosotros juzgamos nuestras acciones y las ajenas como buenas o malas, y a este principio doy el nombre de conciencia” (*Emilio*, IV, p. 556).

Entre los caracteres que el hombre adquiere en el proceso de civilización podemos distinguir los positivos de los negativos: en el caso en que prevalezcan los de signo

positivo el hombre será "dueño de sí mismo"; si prevalecen los de signo negativo el hombre será "esclavo de sí mismo". De acuerdo con el filósofo de Ginebra, hasta hoy han prevalecido los de signo negativo. Una civilización degenerada no podía más que producir hombres corruptos o, si se quiere, hombres corruptos no podían sino producir una civilización degenerada. En su forma más desarrollada esta civilización produce desigualdades y opresión.

La estipulación del pacto social es necesaria cuando los antagonismos se vuelven tan fuertes que amenazan con destruir a todos no importando si son ricos o pobres. Esto sucede porque los ricos dominaban por medio de la fuerza, pero este dominio era incierto porque a la fuerza podían recurrir también los pobres. Existía solamente un derecho precario apoyado sobre la fuerza que por sí mismo no era capaz de garantizar permanentemente ni la propiedad ni el orden. De tal manera, el pacto que instituye la "sociedad civil" (en cuanto "política") es propuesto por los ricos por los siguientes motivos: *1)* los ricos no tenían razones válidas para justificar su dominio; *2)* no contaban con la fuerza suficiente para ejercer permanentemente tal dominio; *3)* el rico sufría porque no lograba mantener seguros sus privilegios en la lucha contra todos; *4)* no tenía ni siquiera la solidaridad de los otros ricos, porque éstos estaban divididos por un celo recíproco.

A este punto los ricos proponen el pacto, presentándolo como la solución de los antagonismos y como una garantía de seguridad para todos. Este pacto es, aparentemente, el reconocimiento de la libertad y de la igualdad, pero en realidad es la institucionalización de la opresión y de la desigualdad. El pacto se vuelve necesario para poder legitimar el dominio de los ricos que la sola fuerza no puede justificar. Al proponer el pacto el rico intentaba: "usar a favor propio las mismas fuerzas que lo atacaban, hacer de sus adversarios sus defensores, inspirar a ellos otras máximas, dar otras instituciones" (segundo *Discurso*, p. 67). Entre la vía de la fuerza y la vía de la razón (aparente), los ricos, para poder legitimar su dominio, escogen la segunda. Por ello Rousseau califica este pacto como una "razón aparente" y, en sentido estricto, ilegítimo porque su aprobación se da sobre bases inequitativas. Las razones adoptadas por los ricos para convencer a los pobres residen en que la unión producida por el pacto será para los débiles una garantía contra la opresión; un freno contra los ambiciosos; la garantía del derecho de propiedad; la institución de la justicia y de la paz; un medio para tratar a todos como iguales; el instrumento que obliga a la obediencia general; la convergencia de las fuerzas particulares para crear la fuerza suprema; la constitución del gobierno de las leyes; una fuerza de protección interna y externa. Aunque el pacto sea la *legitimación* del orden civil es, en substancia, *ilegítimo* porque en realidad es: una profundización de la debilidad de los no-propietarios; una nueva fuerza justificadora del dominio de los ricos; la destrucción de la libertad natural; el reconocimiento general de la ley de propiedad y de las desigualdades; la legitimación de la usurpación; una ventaja para los ambiciosos; la sujeción de la mayoría de los coasociados. En síntesis, el pacto de los ricos es un engaño: "todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar la libertad" (segundo *Discurso*, p. 67).

Lo que primero se obtenía por medio de la fuerza, después del pacto, se obtiene por medio de las leyes. Aunque el antagonismo directo y manifiesto haya terminado y la paz (ausencia de confrontación abierta) haya sido garantizada, continúan subsistiendo las desigualdades y continúan dominando las pasiones, los vicios y el amor propio. Consecuentemente, la legitimación de la sociedad civil no resuelve el problema fundamental de la corrupción del hombre y la sociedad. La institucionalización de la sociedad civil sólo instaura una condición favorable para pocos en detrimento de muchos. Para Rousseau ningún contrato puede ser legítimo (aunque pueda legitimarse) como proyecto de vida colectiva, si en la base subsisten la opresión y las desigualdades. A pesar de todo, el pacto de los ricos representa la formación del cuerpo político porque los ricos lograron obtener el consenso explícito que aprueba la formación de la sociedad civil.

Rousseau pone en evidencia que con la aprobación del contrato inicuo es instituida la magistratura, o sea, vienen reconocidas las personas que tienen la prerrogativa de ejercer el poder político; pero en una sociedad corrupta, estas personas no pueden más que abusar de su poder. Aquí aparece la distinción entre los potentes y los débiles, este constituye el segundo paso del reconocimiento formal de las desigualdades, después de la institucionalización de la propiedad.

El contrato propuesto por los ricos tiene al mismo tiempo características del pacto de asociación (*pactum societatis*) y del pacto de sumisión (*pactum subiectionis*). Escribe Rousseau: “Me limito, siguiendo la opinión común, a considerar aquí la constitución del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que ellos se escogen” (segundo *Discurso*, p. 71).[16] Existen jefes y pueblos (gobernantes y gobernados) porque prevalece una situación de dominio (creada por el *pactum subiectionis*). La sociedad civil corrupta es el reino de las desigualdades y de la opresión y también del hombre corrupto; la República será el reino de la igualdad y de la libertad, y en ella el hombre superará sus pasiones y la corrupción y buscará su perfeccionamiento. En la sociedad civil corrupta el hombre obedece a leyes hechas por otros: “en la sociedad civil fundada sobre la desigualdad entre ricos y pobres, entre opresores y oprimidos, el hombre no es libre porque obedece sí a leyes, pero a leyes puestas no por él sino por otros que están por encima de él”.[17] En la República se vuelve libre en cuanto miembro participante del Estado, es decir, en cuanto es él mismo quien hace (junto con todos) las leyes a las que debe obedecer: “El único modo para hacer al hombre libre es que él actúe de acuerdo con las leyes y que estas leyes sean puestas por él mismo.”[18] El motivo fundamental por el que Rousseau rechaza la sociedad civil corrupta está en el hecho de que en ella se pierde la libertad para ventaja de la opresión; para él los dos bienes fundamentales del hombre, “dones esenciales de la naturaleza”, son la libertad y la vida, y a ninguno de los dos se puede renunciar. Por esto critica a Grocio (*C. S.*, I, IV, p. 281) y a Pufendorf (segundo *Discurso*, p. 70) por haber afirmado que la libertad es un bien al que se puede renunciar; por semejante motivo critica a los juristas que justifican la esclavitud: “los juristas, que gravemente han sentenciado que el hijo de un esclavo nazca esclavo, han afirmado, en otras palabras, que un hombre no

nazca hombre” (segundo *Discurso*, p. 71). Para el filósofo de Ginebra “la libertad es inalienable” y “renunciar a ella sería ofender al mismo tiempo la naturaleza y la razón, a cualquier precio” (segundo *Discurso*, p. 71).

Al describir las instituciones de la sociedad civil corrupta, Rousseau aborda el tema de las diversas formas que ella puede asumir:

> si había un hombre eminente en el poder… el Estado devino monárquico. Si muchos, más o menos iguales entre sí, prevalecieron sobre todos los demás… se tuvo una aristocracia. Aquellos cuya fortuna o cuyo ingenio eran menos desproporcionados, y que se habían alejado menos del estado de naturaleza, conservaron en común la administración suprema y formaron una democracia (segundo *Discurso*, p. 72).

Así pues, la evaluación menos negativa es para la democracia: en la monarquía y en la aristocracia los hombres son súbditos; en la democracia, ciudadanos.

A pesar de la creación de las instituciones políticas la condición de degeneración subsiste; continúa existiendo el hombre corrupto, ambicioso y malo. La vida civil mira por todas partes antagonismos y no ayudan ni esfuerzos comunes. Rousseau observa que una sociedad constituida de esta manera es una concordia aparente, pero es una división real y la división fundamental continúa siendo aquella entre ricos y pobres, entre potentes y débiles. Los ricos y potentes “dejarían de ser dichosos si el pueblo dejara de ser miserable” (segundo *Discurso*, p. 74). Las instituciones de la sociedad civil corrupta sufren a su vez un proceso degenerativo: “los vicios que hacen necesarias las instituciones sociales, son los mismos que hacen inevitable el abuso” (segundo *Discurso*, p. 73). Llegados a este punto se cae en el despotismo: “al final todo sería devorado por el monstruo y los pueblos no tendrían ya ni jefes ni leyes, sino sólo tiranos” (segundo *Discurso*, p. 74). Todos obedecen al déspota no por consenso sino por la fuerza; el contrato se deshace y reaparece la sola fuerza; el círculo se cierra, todos se vuelven de nuevo iguales porque los poderes del tirano se apoyan en la sola fuerza a la que todos tienen derecho: “el déspota no es amo sino hasta que sea el más fuerte… la sola fuerza lo mantenía; la sola fuerza lo hace caer” (segundo *Discurso*, p. 75).

Para Rousseau se trata de la caída en un nuevo estado de naturaleza; pero él no explica en qué consisten las semejanzas y las diferencias entre el estado de naturaleza puro y éste. Ambos son estados de naturaleza, pero contienen elementos diferentes. Del examen de su pensamiento podemos deducir que la semejanza consiste en el hecho de que ambos son estados no-políticos en los que cada hombre busca la satisfacción de sus necesidades y la seguridad de la vida con las propias fuerzas, ninguno tiene obligaciones para con los otros y, en fin, prevalece la igualdad de hecho. Pero son diferentes porque el primero ocupa en el sistema de Rousseau el punto de inicio, el segundo el punto final del proceso degenerativo; uno es el estado de pureza, el otro es un exceso de corrupción; uno implica el aislamiento, el otro presupone relaciones interpersonales; el primero significa paz, en el sentido de imposibilidad de conflicto permanente con los otros hombres, el otro es una situación de guerra. Para el hombre del primer estado los dos peligros principales son las otras especies y las catástrofes naturales; para el hombre del segundo estado el peligro principal son sus semejantes. El primero es guiado por los

simples instintos naturales; el otro está sujeto a las pasiones. Se puede agregar que la figura del primero es una creación original de Rousseau, mientras que el segundo se asemeja mucho al hombre de naturaleza de Hobbes.

A pesar de todo, Rousseau no propone como solución un regreso al estado original, sino más bien un cambio radical que lleve a una convivencia que permita verdaderamente garantizar la igualdad y la libertad y que transforme las instituciones y los hombres: "No se entiende a Rousseau si no se comprende que a diferencia de todos los otros iusnaturalistas para los que el Estado tiene el objetivo de *proteger* al individuo, para Rousseau el cuerpo político que nace del contrato social tiene la tarea de *transformarlo"*.[19] La transformación del individuo será propuesta en el *Emilio*, la transformación institucional en el *Contrato social*.

En la pareja estado de naturaleza-sociedad civil corrupta se pueden distinguir numerosas contraposiciones: igualdad de hecho-desigualdad de derecho; independencia-dependencia; inocencia-corrupción; aislamiento-sociabilidad. Pero la contraposición fundamental de la filosofía política de Rousseau es aquella opresión-libertad. La opresión ha prevalecido en el desarrollo de la sociedad civil corrupta y será un compromiso de Rousseau encontrar el predominio de la libertad en la República.

---

[1] *Cf*. N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1979), pp. 36-38.

[2] Es imposible concebir que en el estado de naturaleza en el cual el hombre transcurría su vida sin necesidad de desarrollar la razón y las relaciones con los otros hombres, tal convención fuese posible. La institucionalización del Estado se hace posible después de un largo proceso histórico en el cual los hombres devinieron racionales y sociables. *Véase* R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps,* J. Vrin, París, 1974, p. 178: "Selon Rousseau, les progrès de la raison et ceux de la sociabilité sont étroitement solidaires, et jamais les hommes n'auraient été capables de concevoir et de conclure le pacte social".

[3] N. Bobbio, término "società civile", en N. Bobbio, N. Matteucci, *Dizionario di politica*, Utet, Turín, 1976, p. 935.

[4] En un cierto sentido Rousseau hace uso de aquello que se ha llamado "modelo aristotélico", o sea de la visión evolucionista de la formación de la sociedad civil (civilizada). Al respecto, cabe recordar la visión evolucionista de Aristóteles, el cual considera que el Estado se construye por grados progresivos del desarrollo de la sociedad. *Véase Política* 1252 b, trad. al italiano a cargo de R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 1983, pp. 5-6: "La asociación que se forma para la vida cotidiana según la naturaleza es la familia… la primera asociación de familias para las necesidades no cotidianas es la aldea… La asociación de varias aldeas es el Estado perfecto." Sin embargo, Rousseau advierte que el contrato social es la única forma posible para construir la sociedad civil (política) y en este sentido sale del "modelo aristotélico" para entrar en el "modelo iusnaturalista". *Cf*. N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1979), p. 43.

[5] En el *Emilio* (p. 696), haciendo uso de esta antítesis, distingue la "sociedad de hecho" de la "sociedad de derecho".

[6] I. Fetscher (*Rousseau polistiche Philosophie,* trad. al italiano L. Derla, Feltrinelli, Milán, 1977, p. 48) cita la interesante observación de H. Barth *(Uber die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau),* quien sostiene que la teoría de Rousseau de la dependencia sería una prefiguración de la doctrina hegeliana y marxista

de la alienación del hombre en el mundo moderno. Como se sabe, la relación Rousseau-Marx es uno de los temas más debatidos en las últimas décadas en la cultura política italiana, hecho que se debe en buena parte al libro de G. della Volpe, *Rousseau e Marx* (1956), Editori Riuniti, Roma, reed. 1974. Sin tratar de presentar una bibliografía exhaustiva, a continuación señalo los escritos más significativos sobre el tema: L. Colletti, "Rousseau politico", en *Cultura e scuola* a II, diciembre de 1962-febrero de 1963; L. Colletti, "Rousseau critico della società civile", en *di Homine*, VII, 1968; L. Colletti, *Ideologia e società*, Laterza, Bari, 1961; A. Postigliola, "Rousseau e il marxismo italiano degli anni sesanta", en *Critica marxista*, a IX, 4, 1971; A. Verri, *Studi roussoviani in Italia*, Patron, Bolonia, 1972; V. Gerratana, "Democrazia e Stato di diritto", en *Società*, 1961, núm. 6; V. Gerratana, "Introduzione", *Contratto sociale*, Einaudi, Turín, 1958; U. Cerroni, "Aspetti teorici del rapporto democrazia-socialismo", en *Critica marxista*, 1973, núm. 1; U. Cerroni, "Prefazione", *Discorse sull'economia politica e frammenti politici*, Laterza, Bari, 1968; C. Violi, "Rousseau e le origini della democrazia moderna", en *Critica marxista*, 1966; P. Alatri, "Problemi critici su Rousseau", en *Nuova rivista storica*, 49, 1965; P. Alatri, "Introduzione", en J. J. Rousseau, *Scritti politici*, Laterza, Bari, 1971; E. Garin, "Introduzione" a J. J. Rousseau, *Scritti politici, op. cit*. Por lo que respecta a los estudios anteriores sobre Rousseau en Italia, *cf*. S. Rotha Ghibaudi, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815*), Giappichelli, Turín, 1961.

[7] *Véase* J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, p. 43: "De manera que comenzamos por descartar todos los datos de hecho porque ellos no afectan la cuestión. No es preciso considerar las investigaciones, que pueden servirnos para el desarrollo de este tema como verdades históricas, sino simplemente como razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios a esclarecer la naturaleza de las cosas que a demostrar su verdadero origen semejantes a los que hacen todos los días nuestros físicos con respecto a la formación del mundo". R. L. Meek (*Social science and the ignoble savage,* trad. al italiano A. Sordini, Il Saggiatore, Milán, 1981, p. 59) basándose en este fragmento sostiene que aunque se trate de una reconstrucción histórica, tal reconstrucción es hipotética. Por otra parte, Casini ("Introduzione", en *Rousseau,* Laterza, Bari, 1974, pp. 34-37) ha analizado la influencia de la concepción histórica y antropológica de Buffon (*Histoire naturelle générale et particulière*, 1749) sobre las obras de Rousseau especialmente en la primera parte del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*. Sobre este tema, *cf*. E. Cassirer, *Das Problem J. J. Rousseau*, trad. al italiano a cargo de M. Albanese, La Nuova Italia, Florencia, 1938, pp. 25-26.

[8] *Cf*. R. Derathé, *op. cit*., pp. 142-143. Derathé dedica un parágrafo completo a *La theorie de la sociabilité naturelle, ibidem*, pp. 141-151.

[9] Para este tema, *cf*. S. Landucci, *I filosofi ei selvaggi,* Laterza, Bari, 1972, pp. 369-370.

[10] *Cf*. R. Derathé, *op. cit*., pp. 143-144.

[11] Las cursivas son mías.

[12] Se debe tomar en consideración que para Rousseau la diferencia comienza cuando el hombre toma contacto con sus semejantes. En el estado de naturaleza, que es una situación de aislamiento, la desigualdad no puede ser posible porque simplemente no hay puntos susceptibles de ser comparados. *Cf. ibidem*, p. 147.

[13] *Véase* S. Landucci, *op. cit*., p. 378: "También es evidente la diferencia de nivel en el que está considerada la sociedad de los salvajes en la reflexión inicial y, respectivamente, en la reflexión final: en un caso, en el nivel de los comportamientos, de las relaciones interpersonales; en el otro, en el nivel objetivo, del modo de producción". Sobre el mismo tema, *cf*. J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo,* Il Mulino, Bolonia, 1982, pp. 59-60.

[14] S. Landucci, *op. cit*., p. 371.

[15] *Cf*. J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, p. 65; J. J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, p. 99.

[16] En el *Contrato social* (lib. I, cap. V, p. 284) abandona la idea de un contrato entre el pueblo y los jefes que producía el *pactum subiectionis* por un solo contrato entre los propios individuos *pactum societatis*. Más adelante él aclara explícitamente que "el gobierno no es un contrato" (*ibidem*, lib. III, cap. XVI, p. 324). Al excluir la sumisión Rousseau retoma la idea de la soberanía popular ya planteada por Johannes Althusius. En efecto, Althusius sostuvo en los inicios del siglo XVII la teoría de la soberanía popular. *Véase* su *Politica methodice digesta* (1603), trad. al italiano a cargo de D. Neri, Guida, Nápoles, 1980, p. 37: "El derecho de soberanía no es de los individuos tomados singularmente sino de todos los miembros en su conjunto, es decir, es de todos el cuerpo asociado del reino. En efecto, tomando en cuenta que la asociación general no puede ser constituida por un solo miembro, sino por muchos miembros juntos, tal derecho no pertenece a los individuos tomados

singularmente, sino a todos en cuanto colectividad… esto significa que la propiedad y el ejercicio de este derecho pertenece no a uno, ni a los individuos tomados por separado, sino a la colectividad de los miembros del reino quienes por consenso común pueden disponer y decidir su uso".

[17] N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1979), p. 68. *Cf*. P. Casini, *op. cit*., p. 43.

[18] N. Bobbio *loc. cit. Véase* E. Cassirer, *op. cit*., p. 36: "Para él [Rousseau] la ley no es enemiga y adversaria de la libertad, ella es más bien la única que verdaderamente puede dar y garantizar la libertad."

[19] N. Bobbio *loc. cit*. Las cursivas son mías. Cassirer (*op. cit*., p. 42) parece condividir esta interpretación de Rousseau cuando afirma: "la tarea esencial del Estado, la que precede a cualquier dominio y que está a la base, es la tarea de la educación. El Estado no se dirige a sujetos con voluntades ya dadas y formadas, sino que su primer impulso es el de crearse los verdaderos sujetos a los que pueda dirigir su llamado".

VII. EL CONTRATO SOCIAL

EL CONTRATO social en Rousseau, de igual modo que en todos los iusnaturalistas, determina el paso de una condición negativa a una positiva. En el sistema de Rousseau el contrato social que crea la sociedad civil positiva, es decir, la República, es un acuerdo profundamente diferente del que formaliza la sociedad civil corrupta. El contrato de los ricos, como se ha visto, es un contrato que aunque represente la *legitimación* del Estado es en realidad *ilegítimo* porque fue estipulado en condiciones de desigualdad y es un instrumento de dominación de los ricos sobre los pobres.

Para aclarar la diferencia entre los dos tipos de contratos es conveniente recordar la estructura del sistema de Rousseau que se basa en una tercia de elementos. El primer momento de la tricotomía, el estado de naturaleza, es evaluado positivamente, mientras que el segundo momento, la sociedad civil corrupta, es considerado negativo, para terminar con la propuesta de un tercer momento, también civil, positivo, que será la República. Sin embargo, debe precisarse que el orden conceptual no corresponde a una sucesión continua, en el sentido de que la sociedad civil (negativa y artificial) preceda a la construcción de la República.

Para justificar la construcción de la República, Rousseau no parte de la sociedad civil corrupta sino del estado de naturaleza, lo que parece una contradicción en cuanto delinea el paso de un estado positivo a otro igualmente positivo, aunque uno sea natural y el otro artificial.

No existe ninguna indicación pertinente que demuestre que Rousseau haya cambiado la evaluación del estado de naturaleza "puro", o bien que, para proponer la institución de la República, parta del segundo estado de naturaleza indicado como el punto más bajo de la degeneración de la sociedad civil corrupta. De cualquier manera, lo que resulta importante es ver el orden conceptual en el que se desarrolla la prescripción de la República. Analizando en términos generales su sistema de filosofía política, podemos deducir que para justificar la aprobación del contrato social institutivo de la República, Rousseau parte del estado de naturaleza entendido teóricamente como situación no-política, pero localizado ya históricamente en la sociedad civilizada. Esto lo demuestra el siguiente fragmento:

> supongo que los hombres han llegado al punto en que los obstáculos que van en contra de su conservación en el estado de naturaleza tomen con su resistencia el predominio sobre las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en tal estado. Entonces este estado primitivo no puede subsistir más, y el género

humano perecería si no cambiase su manera de ser (*C. S.*, I, VI, p. 284).

La condición aquí descrita es una condición no-política, pero en la que se presuponen ciertas relaciones interpersonales, en la cual aparece la necesidad de encontrar una solución colectiva a un problema común.[1] Sólo en una condición ya civilizada es posible pensar en la estipulación del contrato social: en el estado de naturaleza puro aun viviendo en una condición no-política el hombre no depende de ninguno y por lo tanto no tiene necesidad de buscar una solución (política) para salir de una hipotética condición negativa.

Por encima de estas condiciones de carácter externo existen elementos de orden interno, o sea antropológicos y psicológicos: en el estado de naturaleza puro el hombre es guiado por los instintos y no conoce la razón, la cual, en cambio, será un carácter específico del hombre civilizado; solamente haciendo uso de la razón es posible estipular un contrato.

El contrato social que instituye la República ya no está orientado a profundizar las desigualdades y el dominio (cual era el contenido del contrato de los ricos), sino a resolver las causas del conflicto, eliminando la injusticia, es decir, a permitir el ejercicio de la libertad e instaurar la igualdad: igualdad y libertad para el pensador de Ginebra son los valores fundamentales que inducen a los hombres a construir una verdadera asociación política.

Para los iusnaturalistas el hombre originalmente era libre, pero la libertad representaba un derecho que se podía (en todo o en parte) alienar al momento de la estipulación del contrato social. Rousseau es el primero en declarar que la libertad constituye un derecho inalienable: "renunciar a la propia libertad significa renunciar a la propia calidad de hombre" (*C. S.*, I, IV, p. 282). En cambio, debe recordarse, para Hobbes el único derecho irrenunciable es el derecho a la vida. No por mera casualidad el Estado de Hobbes se instituye para garantizar la vida de los súbditos; el Estado de Rousseau se instituye para consentir el pleno ejercicio de la libertad civil. Para el primero lo que distingue al hombre de las bestias es la razón, para el segundo la libertad (segundo *Discurso*, pp. 47-48).[2]

El paso del estado de naturaleza a la sociedad civil se realiza a través del contrato social; el contrato es el único medio válido para crear el poder político como se indica en el título del quinto capítulo del primer libro del *Contrato social*, "Cómo es necesario siempre remontarse a una primera convención". En sentido estricto la familia es el primer tipo de sociedad, pero es una sociedad natural en la que el vínculo se disuelve apenas el hombre es capaz de razonar y de hacer frente a las necesidades naturales. Tampoco el poder del amo sobre el esclavo puede ser confundido con el poder político: el poder patronal no puede fundar el poder político porque el tipo de poder patronal se apoya sobre el principio de que los hombres son por naturaleza diferentes, unos nacen para dominar, los otros para ser esclavos. Rousseau acusa al mismo tiempo a Aristóteles, Grocio y Hobbes de caer en el mismo error de Calígula, según el cual los jefes son por naturaleza superiores a sus pueblos: "El razonamiento de Calígula es similar al de Hobbes

y de Grocio. También Aristóteles antes que todos ellos había dicho que los hombres no son naturalmente iguales, sino que unos nacen para la esclavitud, los otros para la dominación" (*C. S.*, I, II, p. 280). Para Rousseau los hombres son libres e iguales y por lo tanto derecho y esclavitud son términos antitéticos: "Estas palabras, *esclavitud* y *derecho*, son contradictorias" (*C. S.*, I, IV, p. 283). Rousseau dice que la dominación es contraria a la naturaleza del hombre porque ninguno posee una autoridad natural sobre otro y tampoco puede disponer de la persona ajena. Por esto es inadmisible que se pueda renunciar a todo y someterse al poder absoluto de otro: "es una convención vana y contradictoria estipular por una parte una autoridad absoluta y por la otra una obediencia sin límites" (*C. S.*, I, IV, p. 282).

Otro tipo de poder que había sido confundido con el poder político por los tratadistas políticos y jurídicos era el poder derivado del derecho de conquista (reconocido por Hobbes). Tal derecho se basaba en la ley del más fuerte y, como se sabe, Rousseau rechaza la idea de que la fuerza pueda crear derecho. La fuerza, a lo más, da un poder de hecho pero no de derecho: apenas es posible liberarse de la dominación no hay ninguna obligación de obedecer. La ley del más fuerte no puede dar jamás origen a una verdadera asociación política: se obedece a la fuerza por constricción, no por elección voluntaria.

La preferencia libre y voluntaria, el consenso explícito y unánime dan lugar al contrato social, único acuerdo válido para crear el poder político. El contrato social transforma al mismo tiempo una *multitud* de individuos en la íntima unidad de un *pueblo*.[3] Rousseau distingue con precisión los dos tipos de unión, la primera es una simple *agrègation*, la segunda es una *association*. Los miembros de la primera se mantienen integrados sólo con el uso de la fuerza, los miembros de la segunda se vinculan recíprocamente en una unidad colectiva (yo común) por libre voluntad, por consenso: "Existirá siempre una diferencia entre el someter una multitud y el gobernar una sociedad" (*C. S.*, I, V, p. 284).

El objetivo del contrato es proteger a los asociados y permitir el ejercicio de la libertad civil: para conseguir este objetivo Rousseau sostiene paradójicamente que todos los derechos y todos los poderes deben ser alienados en favor de la colectividad. El problema que se plantea Rousseau es: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca igualmente libre que antes" (*C. S.*, I, VI, p. 284). La solución es formulada en los siguientes términos: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder, bajo la suprema dirección de la voluntad general, y todos nosotros en cuerpo recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo" (*C. S.*, I, VI, p. 285). En el *Emilio* esta fórmula es expresada en los siguientes términos: "Cada uno de nosotros pone en común sus bienes, su persona, su vida y toda su potencia, bajo la suprema dirección de la voluntad general y recibimos colectivamente a cada miembro como parte indivisible del todo" (V, p. 696). En esta última fórmula resulta todavía más explícita la alienación total en favor de la colectividad porque en ella son incluidos los "bienes" y la "vida" que no son mencionados en la fórmula del *Contrato social*.[4]

La alienación total en favor de la colectividad (requisito indispensable para pasar del estado de naturaleza a la sociedad civil) produce un cambio radical: la justicia como norma de conducta substituye a la fuerza; la razón al sentido;[5] el compromiso con la colectividad al egoísmo; el amor de sí domina al amor propio, y de la libertad natural se pasa a la libertad civil: "Por el contrato social el hombre pierde su libertad natural y un derecho sin límite a todo lo que le es necesario, gana la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee" (*Manuscrito de Ginebra*, I, III, pp. 15-16). Mientras que en la sociedad civil corrupta el pacto es estipulado en condiciones de desigualdad y con el engaño, tiene como objetivo proteger el interés de los ricos y es por ello esencialmente ilegítimo; en cambio, el contrato social ostenta como título de validez y legitimidad el haber sido aprobado por la voluntad libre de los coasociados, los cuales, al momento de aprobar el pacto, se consideran iguales entre sí. Tal igualdad es la base de la convivencia en la República.

El contrato social garantiza la igualdad civil, esto es, una igualdad de derecho que protege a los coasociados de la desigualdad natural (de fuerza y de ingenio). Y para que verdaderamente los coasociados puedan ser iguales ninguno debe poseer demasiado y todos deben poseer algo. Rouseau está consciente de que la igualdad civil no quiere decir que todos deban poseer la misma cantidad de bienes y de potencia:

> por lo que respecta a la igualdad, no se debe entender con esta palabra que los grados de potencia y de riqueza tengan que ser absolutamente idénticos sino que, en cuanto a la potencia, ella esté por abajo de toda violencia y no se ejerza jamás sino en virtud del grado y de las leyes; en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea tan opulento que pueda comprar a otro, y ninguno tan pobre que se vea obligado a venderse (*C. S.*, II, XI, p. 302).

Ser libres e iguales quiere decir participar activamente en las decisiones que competen al "yo común" y no ser sometidos a algún tipo de opresión, no caer en la posibilidad objetiva de ser dominados por la voluntad de cualquier otro: "toda sociedad tiene como primera ley alguna igualdad convencional, sea en los hombres sea en las cosas" (*Emilio*, III, p. 476). Por consiguiente, Rousseau suprime en la institución del poder político el elemento de sujeción a una persona o asamblea; la sociedad democrática que tiene en mente está constituida solamente por el elemento asociativo. Esto significa una innovación revolucionaria en la escuela iusnaturalista, para la que la institución del poder político está indisolublemente ligada a la sumisión a una persona o asamblea. El contrato social que propone Rousseau implica la sumisión no ya a una persona o asamblea sino al todo: "El poder soberano personificado por la voluntad general es el resultado de la particular modalidad en la cual sobreviene la asociación, que es al mismo tiempo unión de todos y sumisión de todos al todo."[6] Ser sometido a la voluntad del todo significa no estar sometido a alguna persona.

Para Rousseau la asociación nacida del acuerdo de los individuos es un cuerpo político colectivo cuya unidad y voluntad da vida al "yo común" que es una persona pública: "*Estado* en cuanto es pasivo, *soberano* en cuanto es activo, *potencia* en comparación con sus semejantes" (*C. S.*, I, VI, p. 285). El pacto no se da entre individuos que se

ponen de acuerdo para ceder sus derechos y sus fuerzas a un tercero que está por encima de las partes, de donde resultaría la sumisión; el pacto se da entre los mismos individuos que en cuanto miembros del cuerpo soberano serán "ciudadanos", y "súbditos" en cuanto sumisos a las leyes creadas por ellos que son la expresión de la voluntad general. De ello deriva que como miembros del cuerpo político los coasociados reciben lo que como individuos alienan en favor del todo del que forman parte.

El núcleo del sistema republicano de Rousseau reside precisamente en la peculiar relación entre los individuos y el todo, en donde cada uno es contemporáneamente *soberano* como miembro de la totalidad y *súbdito* como individuo (*citoyen e sujet*). Rousseau juzga que en el fondo el pacto es para el individuo, tomado singularmente, un acuerdo consigo mismo a través del todo: "Cada individuo, contrayendo por así decirlo consigo mismo, se encuentra comprometido bajo una doble relación, es decir como miembro del soberano con los privados, y como miembro del estado con el soberano" (*Emilio*, V, p. 697). Así como el individuo contrae un compromiso consigo mismo, de igual manera, al no establecer un vínculo con un tercero que esté por encima de las partes, el *pueblo* contrae una obligación consigo mismo por medio de cada individuo: "el pueblo no contrata más que consigo mismo, es decir, el pueblo en cuerpo como soberano con los privados como súbditos: *condición que hace todo el artificio y la armadura de la máquina política*" (*Emilio*, V, p. 697).[7] En esta relación el elemento vinculante son las leyes en cuya elaboración y aprobación todos participan como ciudadanos, es decir, como miembros del soberano y a las que todos deben obedecer como súbditos, es decir, como miembros del Estado. Así pues, las leyes unen y mueven todo el sistema: "las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil" (*C. S.*, II, VI, p. 295). La observancia de las leyes es legítima porque: *1*) han sido aprobadas por todos en cuanto ciudadanos; *2*) todos las obedecen en cuanto súbditos; *3*) son la garantía permanente para perseguir el bien común; *4*) son la síntesis de la fuerza y la continuidad del cuerpo político.

Sobre el tema de la relación entre el individuo y el todo en las *Cartas desde la montaña*, Rousseau escribe: "el contrato social es un pacto de naturaleza particular, por el cual cada uno se compromete con la colectividad; de ello deriva el compromiso recíproco de la colectividad con cada uno, que es el objetivo inmediato de la unión" (VI, p. 977).[8]

El contrato social de Rousseau contrasta radicalmente con el de Hobbes: para éste el súbdito, una vez que entra en la sociedad civil, no debe hacer otra cosa sino *obedecer* (ente pasivo); el ciudadano de Rousseau en cambio debe *participar* (ente activo). El ser miembro participante del soberano requiere un cambio en las características psicológicas del hombre: en la sociedad civil corrupta predominaban las características negativas como los vicios, las pasiones y las necesidades superfluas y el egoísmo; en cambio, la República requiere la superioridad de las características positivas como la virtud, la razón, la moderación. Pero, además del necesario desarrollo de las características psicológicas positivas, la República exige que cada individuo se transforme en parte

activa del todo, lo que implica de igual modo un cambio en la naturaleza de cada uno.[9] De la lucha por las propias necesidades e intereses contra todos y especialmente contra los ricos, el hombre pasa a formar parte de una totalidad con un interés unitario, el "bien común", por el cual se comprometen todos. Esta nueva posición del hombre en la vida colectiva al mismo tiempo hace cambiar la noción del bien y del mal: "el bueno se ordena respecto al todo, y el malo ordena el todo respecto a sí mismo" (*Emilio*, IV, p. 559). Así, la desnaturalización que en la sociedad civil corrupta es vista en términos negativos, deviene positiva en la República, y es positiva porque en ella el hombre se vuelve mejor. Este mejoramiento es posible porque Rousseau reconoce que el hombre en sí mismo tiene "la facultad de perfeccionarse" (segundo *Discurso*, p. 48).

El contrato social de Rousseau, del mismo modo que para los otros iusnaturalistas, es el puente que permite el paso de un estado considerado negativo a un estado considerado positivo; pero, a diferencia de ellos, su diseño no se agota con la institución del Estado; su proyecto implica paralelamente el cambio positivo del individuo. Esto significa que el Estado se volverá una verdadera solución colectiva en cuanto tenga buenos ciudadanos, y, concomitantemente existirán buenos súbditos en cuanto el Estado se perfeccione. Este cambio significa alejarse de la barbarie natural (vida de aislamiento) y de la corrupción de la sociedad civil (vida de degeneración) para poder ser un miembro de la República (vida de perfeccionamiento). Y éste será el nuevo hombre. De esta manera se comprende la crítica que dirige a la sociedad de su tiempo:

> Aquel que en el orden civil quiere conservar la prevalencia de los sentimientos de la naturaleza no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre titubeante entre sus inclinaciones y sus deberes, él no será jamás ni hombre ni ciudadano, él no será bueno ni para sí ni para los otros. Será uno de aquellos hombres de nuestros días, un francés, un inglés, un burgués, es decir, nada (*Emilio*, I, p. 353).

Como se observa, el concepto de ciudadano del filósofo de Ginebra no es una abstracción, sino una propuesta objetiva de integración del coasociado en la vida colectiva. Él mismo criticó la vida egoísta del burgués. Rousseau "ha condenado al burgués y ha exaltado al ciudadano, ha condenado la corrupta sociedad civil burguesa (y también el Estado burgués representativo) y ha exaltado la democracia directa".[10]

---

[1] *Cf.* J. J. Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, lib. I, caps, I, II, pp. 3-11; M. Bovero, "Politica e Artificio. Sulla logica del modello giusnaturalistico", en *Materiali filosofici,* núm. 6, 1981, pp. 92-94.

[2] Esto no quiere decir que para Rousseau la razón no sea importante. Para él cuando el hombre alcanza la edad de la razón se vuelve "dueño de sí mismo". *Cf. Contrato Social*, lib. I, cap. II, p. 280.

[3] Distinción hecha también por Hobbes. *Cf. Leviatano*, cap. XVI, p. 159 [hay edición en español del Fondo de Cultura Económica: *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* trad. de Manuel Sánchez Sarto, 2ª ed., México, FCE, 1980.]; *De cive*, cap. XII, 8, p. 252.

[4] *Véase* J. J. Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, lib. I, cap. III, p. 12: “Cada uno de nosotros pone en común la propia voluntad, los propios bienes, la propia fuerza y la propia persona, bajo la dirección de la voluntad general como parte inseparable del todo”. En esta fórmula todavía quedaba incluida “la propia voluntad” entre los bienes que se podían alienar. Tanto en el *Contrato social* como en el *Emilio*, “la propia voluntad” no está ya incluida en los términos del acuerdo político.

[5] *Cf*. G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno,* a cargo de L. Firpo, Guiada, Nápoles, 1974, p. 69.

[6] N. Bobbio, “Il modello giusnaturalistico” (1979), p. 67. *Cf*. O. von Gierke, *Johannes Althusius un die Entwincklung der naturrechtliche Staatstheirien* trad. al italiano de A. Giolitti, Einaudi, Turín, 1974, pp. 87-101; sobre el tema de la participación, *véase* B. de Jouvenel, “Rousseau”, en AA. VV., *Western Political Philosophers*, a cargo de M. Cranston, The Bodley Head, Londres, 1964, p. 69: “The word ‘participate’ is essential; and such participation must be real. For Rousseau, the assertion that the people is sovereign has a concrete meaning… he is saying that the laws may not be enacted except by a general assembly of the citizens, an assembly which has the legislative power, or wich, rather, *is* the legislative power, in the sense that, by definition, its power cannot be delegated.”

[7] Las cursivas son mías.

[8] Sobre el mismo tema, *Cf*. A. Passerin D’Entreves, *La dottrina dello Stato*, Giappiachelli, Turín, 1976, p. 222. Este autor pone en evidencia el contraste entre la independencia natural del buen salvaje y la integración del individuo en el Estado: hay “un evidente contraste entre la independencia absoluta, que es la perfección de la naturaleza, y la dependencia absoluta, que es la perfección del Estado”.

[9] *Cf*. M. Bovero, “J. J. Rousseau”, p. 154; E. Cassirer, *Das Problem J. J. Rousseau,* trad. al italiano de M. Albanese, La Nuova Italia, Florencia, 1938, p. 45.

[10] M. Bovero, *op. cit*., p. 155.

VIII. EL PODER SOBERANO

CONSIDERANDO los sujetos fundamentales que la filosofía política distingue, es decir, el príncipe (quién manda) y el pueblo (quién obedece), Rousseau retoma y redefine el concepto de soberanía popular. Una verdadera asociación política no puede estar cimentada sobre relaciones de sumisión a una persona o a un grupo. El cuerpo político está constituido por ciudadanos libres e iguales; por lo tanto, Rousseau no admite algún tipo de sumisión personal; en su sistema todos deben participar en las decisiones del Estado y todos, al mismo tiempo, deben obedecer. La obligación debe darse solamente con el cuerpo político del cual cada uno forma parte; por lo tanto, la República para ser tal solamente tiene necesidad de un contrato de asociación *(pactum societatis)*, ya que excluye la subordinación personal; la tradicional figura de la sumisión al príncipe *(pactum subiectionis)* queda anulada. Esto modifica los términos sobre los cuales se apoyaban los autores que sostenían la soberanía popular según los antiguos esquemas: para éstos, el pueblo mantenía la titularidad del poder soberano, pero "concedía" o "cedía" este poder en *uso* y *ejercicio* al príncipe. Se trata de la antigua teoría de la *concessio imperii*, que se contraponía a la teoría de la *traslatio imperii*. De acuerdo con la teoría de la *concessio imperii*, el pueblo era el titular del poder soberano pero concedía el ejercicio al príncipe, y en todo momento el príncipe estaba sujeto al control popular y podía ser destituido; en cambio, según la teoría de la *traslatio imperii*, el pueblo cedía al príncipe no sólo el ejercicio, sino también la titularidad del poder soberano y por tanto el pueblo se sometía al príncipe.

De acuerdo con la teoría de la *concessio imperii*, Rousseau afirma que el único titular de la soberanía es el pueblo; pero, a diferencia de esta teoría para la cual el pueblo es un ente ya constituido antes del acuerdo de concesión con el príncipe, el filósofo de Ginebra observa que originalmente existen sólo individuos no-asociados que con el pacto se unen y se convierten en un pueblo: "antes de elegirse un rey el pueblo es un pueblo, ¿quién es el que lo ha hecho tal sino el contrato social? Así pues, el contrato social es la base de toda sociedad civil" (*Emilio*, V, p. 696).[1] Sólo más tarde y por medio de una ley se crea el gobierno. Efectivamente, él sostiene que la alienación de los derechos y de los poderes naturales debe ser total, pero en favor de la colectividad que de esta manera se vuelve soberana. La totalidad de los coasociados forman el cuerpo político cuya voluntad es la voluntad general. Todo tipo de poder personal *(majestas personalis)* desaparece, queda el cuerpo político *(majestas realis)*, persona moral y colectiva que con base en el contrato social adquiere una vida propia y artificial (pública) diferente de la vida natural.

El cuerpo político en cuanto es activo es llamado soberano y es soberano porque nace de la renuncia total de los derechos de cada individuo; tal poder no puede ser transferido a alguna persona o grupo; su titular es el pueblo en cuanto unidad colectiva. Por lo tanto, el poder soberano es absoluto, inalienable, indivisible e infalible (*C. S.*, II, caps. I, II, III; *Cartas desde la montaña*, VI).

a) Es absoluto porque, una vez constituido con base en la renuncia total de los derechos de los hombres, no reconoce voluntad ni poder por encima de sí mismo y no tiene límites en su ejercicio. El poder político se ejerce mediante actos de la voluntad general (leyes) y la voluntad general puede hacer leyes (mandatos) sin ningún límite: "como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos" (*C. S.*, II, IV, p. 291). La voluntad general, nacida de la renuncia de todos los coasociados a los propios derechos naturales, tiene como objetivo el bien común y los bienes fundamentales son la libertad y la igualdad de todos los coasociados. De esto deriva que la voluntad general no puede tener ningún tipo de obligación particular, lo que a su vez quiere decir que la voluntad general se ocupa solamente de objetos generales. Los objetos generales involucran el bien, la libertad y la igualdad de los miembros asociados como colectividad; la voluntad general no puede concernir actos o individuos particulares, "pierde su rectitud natural cuando tiende a algún objeto individual" (*C. S.*, II, IV, p. 292).

La voluntad general no es la suma de las voluntades particulares: "existe frecuentemente una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta no mira sino al interés común, aquélla al interés privado" (*C. S.*, II, III, p. 290). La voluntad particular tiende a los bienes individuales; en cambio, la voluntad general, que es la voluntad de la asociación, expresa el interés público que es la igualdad: "el interés privado tiende siempre a las preferencias y el interés público a la igualdad" (*Emilio*, V, p. 698). Mientras que en el estado de naturaleza los hombres actúan por cuenta propia sin otro límite que las propias fuerzas, en la República existe la voluntad general en la que todos participan como partes del todo; de esta manera en la República todos actúan como ciudadanos[2] participantes de la voluntad general. La voluntad general se manifiesta en las leyes. Las leyes son normas del poder soberano que detenta la facultad de producirlas y el poder para hacerlas obedecer. Sólo el poder que no tiene por encima de sí mismo otro poder (es decir, el poder soberano), puede producir leyes. Rousseau define la ley de la manera siguiente: "Es la declaración pública y solemne de la voluntad general sobre un objeto de interés común" (*Cartas desde la montaña*, VI, p. 979).

Rousseau reconoce que el pueblo es el único titular del poder soberano y por lo tanto es el único capaz de dictar las leyes. Afirma que todos los ciudadanos participan en la formación de las leyes como miembros del cuerpo soberano y que todos, sin excepción, deben someterse a ellas como súbditos.

Las leyes son generales y abstractas: son generales en cuanto a los sujetos, en el sentido de que no se dirigen a individuos específicos; son abstractas en cuanto al comportamiento, en el sentido de que no prescriben acciones particulares. Al respecto escribe Rousseau: "Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo

que la ley considera a los súbditos como cuerpo y a las acciones como abstractas, jamás a un hombre como individuo, ni una acción particular" (*C. S.*, II, VI, p. 295). De otra parte, las leyes traducen en normas concretas y permanentes la voluntad general; son la expresión formal del poder soberano que pone en movimiento todo el mecanismo del cuerpo político. La ley es la base de la asociación política.[3] En este sentido Rousseau afirma: "Así pues, llamo república todo Estado regido por leyes" (*C. S.,* II, VI, p. 295).

En el sistema de Rousseau todos los asociados comprendidos en el cuerpo político están orgánicamente vinculados (pueblo); cada uno vale como una fracción del cuerpo soberano en cuanto ciudadano y todos obedecen como súbditos a los mandatos del cuerpo soberano: "Respecto a los miembros, éstos toman el nombre de *pueblo*, colectivamente, y se llaman separadamente *ciudadanos* como miembros de la *ciudad* o participantes de la autoridad soberana y *súbditos* como sometidos a la misma autoridad" (*Emilio*, V, p. 697). Cada uno es igualmente soberano y súbdito. Todos poseen una doble relación, con el colectivo y con los privados: ninguna persona o grupo puede ser titular exclusivo del poder soberano, ya que todos son titulares pero lo son en cuanto miembros de la unidad; por lo tanto, la voluntad de una persona o grupo sería una voluntad parcial. El individuo que se situase por encima de los otros no tendría ningún derecho de mandar; en la República todos se encuentran en las mismas condiciones: "el pacto social establece entre los ciudadanos una *igualdad* tal que todos ellos se comprometen bajo las mismas condiciones y todos deben gozar de los mismos derechos" (*C. S.*, II, IV, p. 292).[4] Por ello el soberano (conjunto de los ciudadanos) es juez de lo que debe entenderse como bien común. La igualdad entre los ciudadanos, que es el presupuesto y a la vez objetivo de la ley (o sea de los actos de la voluntad general), representa la justificación de que el poder político debe ser absoluto. Esto deriva, debemos recordarlo, de la renuncia total de los derechos que cada asociado realiza con el fin de que la comunidad garantice su independencia personal. Sólo con el poder absoluto la República se vuelve apta para cumplir la tarea para la que se ha instituido. Rousseau reconoce límites de hecho, pero no de derecho al poder soberano: el Estado tiene el derecho de mandar cualquier cosa, pero no debe cargar de ningún peso inútil a los asociados. En el contrato no aparece ninguna cláusula que limite el poder soberano, pero existen indicaciones de Rousseau en el sentido de que aun siendo el poder *soberano*, éste no es *arbitrario:* "Todos los servicios que un ciudadano pueda dar al Estado, él los debe hacer, inmediatamente cuando el soberano se los pida; pero el soberano por su parte no puede cargar a los súbditos de nada que sea inútil a la comunidad" (*C. S.*, II, IV, pp. 291-292).

Queda excluida la relación entre inferior y superior: cada asociado al mismo tiempo manda y obedece. Es verdad que cada uno queda sometido al conjunto, pero esta sumisión adquiere un carácter diferente precisamente porque la dependencia de cada individuo es tal en relación con toda la colectividad, lo que significa que ninguno está sometido específicamente a ninguna persona. La relación de poder se da de manera equitativa, entre el cuerpo político y cada uno de los miembros. Esta igualdad en la relación política es uno de los fundamentos de la República.

b) La soberanía es inalienable porque la fuerza del Estado tiene como objeto el bien común, del que es posible hablar porque el contrato elimina la contraposición entre los intereses particulares. Los individuos portadores de intereses particulares se ponen de acuerdo para instituir el cuerpo político. Este acuerdo es posible gracias al contrato social. Cuando hay un vínculo permanente entre los individuos entonces es posible la existencia de un interés común institucionalmente reconocido: La sociedad debe ser gobernada "únicamente en vista de este común interés" (*C. S.*, II, I, p. 289). Esto quiere decir que si el Estado es un cuerpo unitario tiene también una sola voluntad que no puede ser subordinada a otra voluntad, de aquí surge la crítica de Rousseau contra: *1)* el pacto de sumisión y la consecuente concepción del gobierno como producto de un pacto; *2)* la teoría de la representación política.

Como se ha visto, Rousseau reconoce al pueblo como único e indiscutible titular de la soberanía popular; esto sucede gracias al pacto de asociación. El pacto de sumisión para él es inútil e ilegítimo porque ninguno puede alienar la propia libertad ni puede ser sometido a ninguna persona. Así como ningún individuo puede someterse a ningún otro, tampoco lo puede hacer el cuerpo político. Sobre este punto el pensador de Ginebra afirma categóricamente: "Así pues, si el pueblo promete simplemente obedecer, en este acto él se disuelve, pierde su cualidad de pueblo; desde el momento en que hay un dueño, no hay ya un soberano, y de ahí en adelante el cuerpo político queda destruido" (*C. S.*, II, I, p. 289). Para Rousseau la única forma válida de Estado es la República, que corresponde a la forma de Estado democrático, ya que el cuerpo político sólo puede estar constituido por ciudadanos que participan directamente en el poder; se contrapone a los autores que hacen derivar el gobierno del pacto de sumisión. Para él el gobierno sólo puede nacer de un acto soberano, de una ley. Hablando en sentido estricto, esta es la única ley que tiene un carácter particular, porque crea un órgano específico, que es el ejecutivo.

El ejecutivo es un cuerpo de delegados: ellos no son los detentadores del poder, sino solamente el brazo activo del cuerpo político. El poder ejecutivo en su ejercicio no puede contraponerse a la voluntad general, porque es en realidad su instrumento. El ejecutivo no tiene voluntad propia, ejecuta los mandatos (leyes) de la voluntad general y sus actos son actos de administración.

La teoría de la representación es rechazada en razón de que no es posible transferir el derecho de ejercer en primera persona la propia voluntad y la libertad civil que se traduce en la capacidad de dar órdenes a sí mismo. Consecuentemente, en Rousseau el concepto de *democracia directa* adquiere la más alta investidura. La capacidad de dar leyes a sí mismo está en relación directa con la conquista realizada por el hombre al volverse ciudadano.

c) La indivisibilidad del poder soberano queda justificada por el hecho de que con el contrato social los hombres se unen en un solo cuerpo político (yo común) con una sola voluntad (general). La defensa de Rousseau de la indivisibilidad reafirma el principio de unidad política. La característica de la indivisibilidad y la característica de la inalienabilidad están estrechamente vinculadas porque dependen del mismo principio de

unidad del cuerpo político.

La unidad del poder soberano está en la reunión de todos los ciudadanos. Rousseau llama cuerpo soberano a la reunión de todos los ciudadanos. Tener representantes significaría ceder a otro el derecho de ejercer la propia libertad civil, lo cual es inconcebible: "La soberanía no puede ser representada" (*C. S.*, III, XV, p. 322). Él no reconoce límites a la libertad civil, porque conceptualiza la libertad civil como participación; el filósofo ginebrino reconoce como *conditio sine qua non* del cuerpo político el que la voluntad general sea hecha con la participación de todos los asociados. Lo anterior no debe ser entendido como una exigencia de que la voluntad para ser *general* debe ser *unánime*. Para aclarar esta importante diferencia Rousseau observa: "Para que una voluntad sea general, no es siempre necesario que ella sea unánime; pero es necesario que sean tomados en cuenta todos los votos; toda exclusión formal rompe la generalidad" (*C. S.*, II, II, p. 289).

La indivisibilidad del poder soberano es la unidad de todos los asociados en el cuerpo soberano, que se expresa en la voluntad general. Basándose en este principio Rousseau critica la teoría de la división de poderes que sostiene que se pueden separar la fuerza y la voluntad. La fuerza y la voluntad son ubicadas respectivamente en el ejecutivo y en el legislativo. Reprocha a quienes sostienen esta teoría el no haber tomado en consideración el principio fundamental del poder soberano (principio de unidad) y de haberlo cambiado por su objeto. Para él la asamblea de todos los asociados es "legisladora y soberana", en ella están unidas voluntad y fuerza y por lo tanto el ejecutivo es solamente un órgano subordinado creado para ejercer en nombre de la asamblea el poder. En todo momento los ciudadanos unidos en el cuerpo político pueden limitar o modificar el gobierno: "el gobierno no existe más que por vía del soberano" (*C. S.*, III, I, p. 306). Así, los jefes de gobierno son puestos siempre bajo la voluntad general. Sobre la base de este argumento Rousseau critica la concepción de Montesquieu de la separación y del equilibrio de poderes.[5] De esta manera, debe quedar claro que para Rousseau no puede existir más que una sola forma de Estado que es la República, mientras que pueden existir diversas formas de gobierno.

d) La tesis de Rousseau de la infalibilidad de la voluntad general se manifiesta en la lógica de que la voluntad general es siempre recta. Pero aun así podría quedar la duda de que si siempre es posible hablar del nexo entre voluntad general y bien común, a ello se responde que si este nexo desapareciera la voluntad general no sería ya tal. La no correspondencia entre voluntad general y bien común señalaría la decadencia e incluso el fin del cuerpo político. Esto sería una especie de regreso a la sociedad civil corrupta, en la cual la voluntad general en realidad representa el interés de los ricos o, de cualquier manera, la voluntad de una parte del aparente cuerpo político. O la voluntad general es la voluntad que persigue el bien común o no es ya la voluntad general. Por lo tanto, por definición la voluntad general no puede equivocarse.

La infabilidad está estrechamente ligada a las otras características del poder soberano, es decir, lo absoluto, la inalienabilidad y la indivisibilidad. En efecto, después de haber analizado estas características Rousseau concluye: "De lo anterior deriva que la voluntad

general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública" (*C. S.*, II, III, p. 290). La lógica de su planteamiento se puede sintetizar de la manera siguiente: el poder soberano es el poder que no reconoce otro poder sobre sí mismo, y no puede ser transmitido o dividido; por lo tanto, el cuerpo político es un sujeto único con un único poder y una única voluntad y su objetivo es siempre el bien común. De ello deriva que la voluntad general no puede errar. Además, debe agregarse que no hay posibilidad de duda de cuál es su objetivo. El bien común es uno solo, y el cuerpo político siempre tiende a alcanzarlo: "existe una sola vía que es la recta dirigida al bien común".[6] En un Estado verdadero la voluntad general prevalece siempre sobre todas las voluntades particulares. Si existen intereses privados más fuertes que el interés común, ello representa la muerte del cuerpo político; en este caso la voluntad general deja de ser infalible, deja de ser general.

El tema de la infalibilidad del poder soberano puede ser reconducido a otros dos temas: *1)* los hombres entrando en sociedad devienen miembros participantes del cuerpo político y se perfecciona la vida colectiva; *2)* en el cuerpo político no deben existir sociedades parciales.[7] El primer tema concierne a la formación del hombre nuevo que se libera de los vicios y de la corrupción del estado anterior en el que dominaban los intereses privados. Se trata de una educación política mediante la cual un ser aislado y egoísta se transforma en un hombre virtuoso que piensa y actúa como miembro de una totalidad, como debe ser el buen ciudadano. El segundo tema se refiere a la indeseabilidad de que existan sociedades parciales: "si hay facciones, entonces la sociedad ya no es un todo único y compacto, el cuerpo se desarticula y fatalmente se pierde la recta vía".[8] Si se dejaran existir las sociedades parciales aparecerían pequeños grupos cuyos miembros no pensarían ya como miembros del yo común, sino como miembros de una facción, poco a poco la unidad se disolvería y surgirían grupos con voluntades e intereses opuestos. Así, no sería posible hablar de voluntad general infalible puesto que cada uno defendería un interés parcial como si fuera el interés general. Para concluir este argumento cabe recordar las palabras de Rousseau: "Así pues, para tener verdaderamente la expresión de la voluntad general importa que no existan sociedades parciales en el Estado, y que cada ciudadano opine de acuerdo con su modo de pensar" (*C. S.*, II, III, p. 291).

---

[1] *Cf*. N. Bobbio, "Stato", en *Enciclopedia,* Einaudi, Turín, 1981, p. 460; N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1979), p. 61; O. von Gierke, *Johannes Althusius un die Entwincklung der naturrechtliche Staatstheirien,* trad. al italiano de A. Giolitti, Einaudi, Turín, 1974, pp. 83-111.

[2] *Cf.* G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno,* Guida, Nápoles, 1974, p. 72.

[3] *Cf.* R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps,* Librairie philosophique J. Vrin, París, 1974, p. 294; I. Fetscher, *Rousseau politische Philosophie,* trad. al italiano L. Derla, Feltrinelli, Milán, 1977, p. 117; E. Cassirer, *Das Problem J. J. Rousseau,* trad. al italiano de M. Albanese, La Nuova Italia, Florencia, 1938,

p. 32.

[4] Las cursivas son mías. *Véase* P. Casini, "Introduzione", en *Rousseau,* Laterza, Bari, 1974, p. 75: "La clave del doble nexo libertad-autoridad y libertad-igualdad está, una vez más, en la absoluta supremacía del interés general".

[5] Montesquieu sostiene la idea de que cualquier concentración de poder produce un consecuente abuso que va en detrimento de la libertad de los ciudadanos. Así que es necesario, para evitar la concentración y el abuso, dividir y equilibrar el poder. *Véase L'Esprit des lois,* (1748), trad. al italiano a cargo de S. Cotta, "Classici della politica", colección dirigida por L. Firpo, Utet, Turín, 1965, p. 274: es "una experiencia eterna que todo hombre investido de autoridad abusa de ella. No hay poder que no incite al abuso, a la extralimitación… Para que no se abuse del poder, es necesario que le ponga límites la naturaleza misma de las cosas. Una constitución puede ser tal, que nadie sea obligado a hacer lo que la ley no manda expresamente ni a no hacer lo que expresamente no prohíbe".

[6] M. Bovero, "J. J. Rousseau", p. 164. *Véase* J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo,* Il Mulino, Bolonia, 1982, p. 177: "El único fin de la comunidad es garantizarse a sí misma garantizando un 'bien común' donde cada uno se reconozca".

[7] *Cf.* N. Bobbio, *La teoría delle forme di governo nella storia del pensiero politico,* Giappiachelli, Turín, 1976, p. 146.

[8] M. Bovero, "J. J. Rousseau", p. 164.

IX. LAS FORMAS DE GOBIERNO Y LOS MAGISTRADOS

ROUSSEAU sostiene que el único sujeto del poder soberano es el pueblo. Sobre este particular su posición es radical: ni uno, ni pocos, ni la mayoría pueden ser los titulares de este poder, sino solamente *todos* los miembros asociados que unidos forman el cuerpo soberano. Por consiguiente, la única forma de Estado admitida en su sistema es la República (que podemos llamar también democracia directa); no puede existir otra forma legítima de Estado. De manera que la única distinción aceptada en el marco de las formas políticas es aquella entre formas de gobierno y no entre formas de Estado: "Es necesario aquí recordar que la constitución del Estado y la del gobierno son dos cosas distintas" (*Cartas desde la montaña*, VI, p. 979). Sobre la unidad de la forma de Estado y sobre la pluralidad de las formas de gobierno observa: "Los fundamentos del Estado son siempre los mismos, cualquiera que sea la forma de gobierno" (*Cartas desde la montaña*, VI, p. 981).

Esta concepción deriva del hecho de que Rousseau no considera válido otro pacto político que no sea el pacto de asociación *(pactum societatis)*; no puede ser legítimo el pacto de sumisión *(pactum subiectionis)*. El contrato social de Rousseau es un pacto político que excluye la subordinación a una persona u órgano. El contrato social de Rousseau "vincula a los contrayentes sin sujetarlos a ninguno" (*Cartas desde la montaña*, VI, p. 977). En Rousseau aparecen por lo menos tres razones por las cuales el gobierno no puede ser considerado como el producto de un pacto de sumisión: *a)* la autoridad suprema del pueblo no puede ser alienada ni alterada; *b)* un contrato del pueblo con un individuo o un grupo sería tan sólo un contrato privado, el cual no puede involucrar la voluntad general; *c)* los contrayentes estarían en estado de naturaleza que está en contradicción con el hecho de que el estado civil ha sido anteriormente instituido por el pacto social.[1]

La necesidad del gobierno viene de la consideración de que las leyes emanadas del soberano (conjunto de ciudadanos) son generales y abstractas y para poderlas aplicar a los casos particulares es necesario un órgano idóneo para ello, que es precisamente el poder ejecutivo. Así, se vuelve indispensable hacer la distinción entre la generalidad, como atributo de los actos del poder soberano, y la particularidad, como atributo de los actos del gobierno. Esta distinción es especialmente clara en el *Discurso sobre la economía política:*

> Rogaría… hacer una ulterior distinción entre… el gobierno y la autoridad suprema que llamo *soberanía*, distinción consistente en el hecho de que una tiene el derecho legislativo y puede someter el cuerpo mismo de la nación, mientras la segunda no tiene más que el poder ejecutivo para ejercer solamente sobre los privados (p. 101).

Así pues, para Rousseau el poder soberano es el poder legislativo y el poder ejecutivo es solamente un órgano subordinado. En los Estados absolutistas (admitiendo que pudieran ser legítimos) el gobierno en sentido estricto es un cuerpo fiel al monarca; en el Estado republicano (democrático) de Rousseau el cuerpo de gobierno es fiel a la asamblea popular.

La relación que Rousseau establece entre soberanía, por un lado, y poder legislativo y poder ejecutivo, por el otro, aparece con claridad cuando se examina la diferencia entre los estados absolutistas y el Estado republicano: en los Estados absolutistas en los cuales el sujeto del poder soberano es el príncipe, los poderes legislativo y ejecutivo se encuentran juntos en las manos del monarca: "En las monarquías, en las cuales el poder ejecutivo está unido al ejercicio de la soberanía, el gobierno no es otra cosa que el mismo soberano, el cual actúa por medio de sus ministros, del consejo o de los cuerpos que dependen totalmente de su voluntad" (*Cartas desde la montaña*, V, p. 938).[2] En la República de Rousseau, en la que el sujeto del poder soberano es el pueblo, el poder legislativo pertenece a la asamblea popular, que es el soberano mismo, mientras que el ejecutivo es un poder diferente pero subordinado a la asamblea soberana: "En las repúblicas, y sobre todo en las democracias, en las cuales el cuerpo soberano no actúa jamás directamente, la cosa es diferente. En tal caso el gobierno es solamente el poder ejecutivo y es absolutamente diferente de la soberanía". (*Cartas desde la montaña*, V, p. 938).[3] En otras palabras, en los Estados absolutistas el poder de hacer las leyes y el de ejecutarlas se encuentran unidos en las manos del monarca; en las repúblicas el poder de hacer las leyes pertenece a todos los ciudadanos reunidos en la asamblea soberana y su ejecución es confiada a un órgano específico y diferente, el ejecutivo.

La estructura de la República de Rousseau se puede entender mejor si recordamos: *1*) Rousseau critica el principio de representación y considera que cada uno de los asociados debe manifestar la propia voluntad personalmente en la asamblea soberana (legislativo); *2*) critica además la teoría del equilibrio de poderes contraponiéndola a la concepción que sostiene que el poder legislativo es el poder soberano y el ejecutivo le está rigurosamente subordinado. De esta manera, entre el legislativo y el ejecutivo no hay equilibrio, sino una absoluta subordinación: "Para ser legítimo no es necesario que el gobierno se confunda con el soberano, sino que sea su ministro" (*C. S.*, II, VI, p. 29S). En las repúblicas, en suma, el gobierno no es otra cosa que un instrumento del cuerpo soberano.

En la República el poder legislativo, como decíamos, está formado por la reunión de todos los asociados: "el poder legislativo pertenece al pueblo y no puede pertenecer más que a él" (*C. S.*, III, I, p. 304). En él se ejerce la soberanía cuya expresión son las leyes; por consiguiente, el legislativo se ocupa solamente de objetos generales: "toda función que se refiera a un objeto individual no pertenece al poder legislativo" (*C. S.*, II, VI, p.

295). La diferencia esencial entre el legislativo y el ejecutivo en la República reside en el hecho de que mientras el legislativo es el poder soberano que se ocupa de objetos *generales*, el ejecutivo, en cambio, es un órgano subordinado que lleva a cabo los mandatos del poder soberano y los transforma en actos *particulares*. El poder ejecutivo "no consiste sino en actos particulares que no son de competencia de las leyes ni, por consiguiente, del soberano" (*C. S.*, III, I, p. 204). Por lo tanto, en la República el que hace las leyes no debe ejecutarlas. La ejecución de las leyes es tarea del poder ejecutivo: "El poder legislativo, que es soberano, tiene así pues necesidad de ser integrado por otro poder que lleve a cabo su voluntad, es decir, que aplique la ley a los casos particulares" (*Cartas desde la montaña*, VI, p. 978). Esta es también una diferencia con respecto a los Estados absolutistas en los cuales quien hace las leyes es el mismo que las ejecuta.

En las repúblicas el poder soberano queda en manos de la asamblea popular (legislativo), y el gobierno (ejecutivo) en manos de los magistrados que como tales quedan subordinados al pueblo. Rousseau subraya la primacía del legislativo en el siguiente fragmento: "El poder legislativo es el corazón del Estado; el poder ejecutivo es el cerebro que da el movimiento a todas las partes. El cerebro puede ser golpeado por parálisis y el individuo vivir todavía… pero apenas el corazón haya cesado de funcionar el animal queda muerto" (*C. S.*, III, XI, pp. 312-320). El gobierno es la fuerza que lleva a efecto las leyes y las aplica en actos particulares; de esta manera el proceso de formación de la voluntad general en la asamblea legislativa encuentra su complemento en su aplicación por parte del ejecutivo.

En el sistema de Rousseau se pueden distinguir por lo menos dos tareas atribuidas al gobierno (también llamado "agente propio" y "administración suprema"),[4] una primera de comunicación y una segunda de equilibrio: la comunicación fluye entre el soberano (conjunto de ciudadanos) y el Estado (conjunto de súbditos), porque el gobierno transmite y aplica los mandatos de la voluntad general a los súbditos. En este ámbito se reconoce al gobierno como una "fuerza mediadora", porque pone en relación el "todo con el todo". Rousseau se refiere a esta primera tarea de comunicación cuando define al gobierno como: "Un cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su recíproca comunicación y encargado de la ejecución de las leyes y de la conservación de la libertad, tanto civil como política" (*C. S.*, III, I, p. 304).[5] Al lado de la tarea de comunicación aparece la función de equilibrio entre los ciudadanos reunidos en la asamblea soberana, por un lado y los súbditos abarcados en el Estado, por el otro: el gobierno debe tener fuerza para mandar a los súbditos pero al mismo tiempo debe ser lo suficientemente débil para no oponerse a la fuerza de los ciudadanos; la relación entre la fuerza del soberano y la fuerza del gobierno necesariamente debe encontrar un punto de equilibrio. Como más adelante se verá, este es el núcleo del sistema de Rousseau del que dependen todas las argumentaciones sobre las formas de gobierno. Sobre la importancia de la tarea de equilibrio Rousseau escribe: "no se podría alterar alguno de los tres términos [soberano, gobierno, Estado] sin romper inmediatamente la proporción" (*C. S.*, III, I, p. 304). No romper la proporción entre el soberano, el gobierno y el Estado significa por lo tanto mantener el equilibrio de la vida política. Rousseau se refiere

también a la función de equilibrio cuando sostiene: "El gobierno recibe del soberano las órdenes que transmite al pueblo, y, para que el Estado guarde un *buen equilibrio*, es necesario, compensarlo todo, que haya igualdad entre el producto o el poder del gobierno considerado en sí mismo, y el producto o el poder de los ciudadanos, soberanos por una parte y súbditos por otra" (*C. S.*, III, I, p. 304).[6] El equilibrio resulta para Rousseau tan importante que la desproporción entre sus elementos constitutivos (soberano, gobierno, Estado) la considera como causa de la disolución del cuerpo político.

Él reconoce que desde el inicio de la vida del cuerpo político se manifiesta una oposición entre la voluntad general que emana del soberano y la voluntad particular que emana del gobierno. Esta oposición constituye una amenaza permanente para el equilibrio: "Como la voluntad particular opera sin tregua contra la voluntad general, así el gobierno ejerce un continuo esfuerzo contra la soberanía" (*C. S.*, III, X, p. 318). El cuerpo político se disuelve cuando el gobierno usurpa el poder y adquiere más fuerza que la de la asamblea de los asociados: "desde el momento en el cual el gobierno usurpe la soberanía, el pacto social queda roto" (*C. S.*, III, X, p. 319).

De todo lo anterior se puede deducir que es indispensable que el gobierno tenga una vida propia y real y que actúe armoniosamente: el gobierno debe poseer un "yo particular" con fuerza y voluntad propia, es decir, es necesario que, por una parte, tenga una independencia para realizar las funciones para las cuales ha sido creado; es indispensable, por la otra, que dependa absolutamente de los mandatos del cuerpo soberano y lleve a efecto solamente sus tareas específicas. Como se ha visto, estas tareas son: la aplicación de las leyes, la conservación del cuerpo político, la comunicación y el equilibrio entre el soberano y el Estado.

Queda por conocer de qué cosa dependa la aplicación de las formas de gobierno. En este sentido Rousseau establece una relación entre la magnitud del Estado y la fuerza del gobierno: para la conservación del cuerpo político ellos deben estar en equilibrio. No existe un modelo único de gobierno porque las condiciones en las cuales se puede garantizar el equilibrio varían al variar las características y las dimensiones de cada Estado: "no existe una constitución de gobierno única y absoluta, sino… pueden existir tantos gobiernos diferentes por naturaleza como Estados diferentes por grandeza" (*C. S.*, III, I, p. 305). Él hace resaltar la gran importancia que tiene para la vida política la magnitud del Estado: cuanto mayor es el número de los asociados, tanto menor es el poder de cada uno, esto está en relación directa con la libertad: "más el Estado se engrandece, más la libertad disminuye" (*C. S.*, III, I, p. 305). Lo cual involucra también al gobierno: cuanto más numeroso es un pueblo, tanto más fuerte debe ser el gobierno para garantizar la unidad. Por estas razones, Rousseau prefiere los pequeños Estados en los cuales es posible la práctica del gobierno democrático, rechaza, en cambio, los grandes Estados en los cuales es indispensable el gobierno monárquico.

El pensador de Ginebra distingue las formas de gobierno de acuerdo con el número de personas a las cuales se confía el gobierno: "La división de los gobiernos concierne sólo al número de las personas encargadas de la administración del poder ejecutivo, mientras

que la legislación sólo puede pertenecer al pueblo”.[7] Los ciudadanos encargados del gobierno, llamados individualmente “magistrados” y en conjunto “príncipe”, son oficiales del soberano (conjunto de ciudadanos) y ejercen en su nombre la fuerza pública, son elegidos de entre los mismos ciudadanos y son servidores del pueblo.

Toda persona investida de una magistratura posee tres distintas voluntades: *1)* la voluntad individual, en cuanto persona; *2)* la voluntad del cuerpo de los magistrados, en cuanto miembro del ejecutivo; *3)* la voluntad general, en cuanto ciudadano. Siendo el cuerpo político un cuerpo artificial en el cual las voluntades individuales y la voluntad del gobierno están subordinadas a la voluntad general, este orden es inverso al orden natural, en el cual existen solamente voluntades particulares. De suerte que si el gobierno se da a un solo magistrado habrá una coincidencia entre la voluntad particular y la voluntad del gobierno (monarquía), mientras que si el gobierno se da a todos, la voluntad de éstos coincidirá con la voluntad del gobierno (democracia). Como consecuencia, cuanto menos numerosos son los magistrados la voluntad del gobierno se aleja de la voluntad de todos, mientras que cuanto más numerosos son los magistrados la voluntad del gobierno se acerca a la voluntad de todos. Sin embargo, un gobierno confiado a un solo magistrado es más fuente porque en él coinciden la persona natural y la persona moral; y viceversa, un gobierno confiado a todos resultará el más débil. Así se manifiesta una contradicción entre voluntad y fuerza en el gobierno, de tal manera que cada forma de gobierno puede ser buena o mala de acuerdo con las condiciones de cada Estado y los requisitos de equilibrio que presente.

Rousseau distingue tres formas de gobierno: *1)* democracia, si el soberano confía el gobierno a todo o a la mayor parte del pueblo, “de modo que haya más ciudadanos magistrados que simples ciudadanos privados” (*C. S.*, III, III, p. 308); *2)* aristocracia, si el gobierno se da a un número pequeño de personas, “de modo que haya más simples ciudadanos que magistrados” (*C. S.*, III, III, p. 308); *3)* monarquía, si uno solo es el titular del gobierno, o sea, si se tiene la concentración de “todo el gobierno en las manos de un único magistrado, del que todos los otros reciban el poder” (*C. S.*, III, III, p. 308).[8] Más allá de la conveniencia o inconveniencia externa de una u otra forma, cada una de ellas posee en sí misma aspectos negativos y aspectos positivos.

La democracia es la única forma de gobierno en la cual las personas que hacen las leyes son las mismas que las llevan a cabo, por un lado como ciudadanos miembros del cuerpo soberano (legislativo), por el otro como magistrados miembros del ejecutivo. Por lo tanto el aspecto positivo de la democracia reside en el hecho de que en ella quienes aplican la ley son los mismos que la hicieron, por esto ellos saben con gran precisión cómo interpretarla y cómo ejecutarla. Un primer aspecto negativo de la democracia es que la coincidencia entre el soberano y el gobierno hace débil a este último, por lo cual esta forma de gobierno parece “un gobierno sin gobierno”.[9] Un segundo aspecto que va en contra de la democracia es que no es oportuno que los ciudadanos, que deben ocuparse al hacer las leyes de objetos generales, se distraigan con problemas particulares propios de la administración: “No está bien que quien hace las leyes las ejecute, ni que el

cuerpo del pueblo distraiga su atención de la visión general para dirigirla a los objetivos particulares" (*C. S.*, III, IV, p. 309). Un tercer aspecto está en que el gobierno democrático es casi impracticable porque es poco probable que el pueblo se pueda reunir permanentemente para aplicar las leyes, y si en todo caso nombrase comisarios, por ello mismo la forma de gobierno cambiaría.[10]

Por encima de los aspectos positivos o negativos que presente la democracia, debe subrayarse que la democracia en Rousseau ocupa el puesto de la forma *ideal* de gobierno, aunque sea *inalcanzable*: "Hablando rigurosamente, una verdadera democracia no ha existido ni existirá jamás" (*C. S.*, III, IV, p. 309). Más adelante Rousseau afirma: "Si hubiese un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres" (*C. S.*, III, IV, p. 309).[11]

A diferencia de la democracia, en el gobierno aristocrático la personalidad del soberano y la del gobierno son dos entes diferentes, "y, por consiguiente, dos voluntades generales, una respecto a todos los ciudadanos, la otra sólo respecto a los miembros de la administración" (*C. S.*, III, V, p. 309).

Rousseau señala tres especies clásicas de aristocracia: natural, electiva y hereditaria. La primera es propia de las sociedades simples en las cuales gobiernan los jefes de familia; la segunda es catalogada como la única legítima; la tercera está considerada como el peor de los gobiernos porque las magistraturas hereditarias adquieren progresivamente mayor poder, lo que va en detrimento del poder soberano. Un primer aspecto positivo de la aristocracia electiva reside en la posibilidad de elegir para el gobierno a los ciudadanos más iluminados. Un segundo aspecto reside en que cuanto más restringida es la asamblea de magistrados tanto más ágil se vuelve la discusión y más fácil es la solución de los asuntos públicos.[12] Un inconveniente de la aristocracia está en que los titulares del gobierno son un pequeño número de magistrados y éstos pueden alterar la ejecución de las leyes usurpando paulatinamente el poder soberano. Además, la aristocracia presupone la existencia de una cierta desigualdad de condiciones: en ella la administración es confiada a quienes tienen más tiempo para dedicarse a las cosas públicas. Pero de todos el aspecto más negativo de la aristocracia es la posibilidad de conflicto entre la fuerza pública y la voluntad general.

En la forma de gobierno monárquica, a diferencia de lo que sucede en las otras formas en las cuales el "príncipe" es una persona moral, el titular de la administración es una persona natural: "Todo lo contrario de las otras administraciones en las que un ser colectivo representa un individuo, en esta un individuo representa un ser colectivo" (*C. S.*, III, VI, p. 311). El mérito de la monarquía está en el hecho de que en esta forma el ejecutivo es más fuerte: "no se puede imaginar alguna especie de constitución en la cual un esfuerzo tan pequeño produzca una acción más considerable" (*C. S.*, III, VI, p. 311). Pero, en contraste, la monarquía es la forma en la cual la voluntad particular tiene mayores posibilidades de utilizar para beneficio propio la fuerza pública, lo que constituye la amenaza más grande para la voluntad general.

Pueden ser adoptadas razones objetivas y razones subjetivas contra el gobierno

monárquico. Las razones objetivas son: *1)* Para administrar grandes territorios, donde prevalece de hecho, y racionalmente conviene la monarquía, el monarca debe servirse de cuerpos administrativos jerárquicamente subordinados. Y como dice Rousseau, jamás será conveniente crear grandes cuerpos de administradores: "Si es difícil que un Estado sea bien gobernado, mucho más difícil es que sea bien gobernado, por un solo hombre, y todos saben lo que sucede cuando el rey se crea substitutos" (*C. S.*, III, VI, p. 312); *2*) Si es verdad que la monarquía conviene a los grandes territorios, gobernar pueblos y territorios grandes en sí mismo es una grave dificultad: "Dada una palanca suficiente, con un dedo se puede mover el mundo, pero para sostenerlo son necesarias las espaldas de Hércules. Por poco que un Estado sea grande, el príncipe es casi siempre demasiado pequeño" (*C. S.*, III, VI, p. 312). Desde el punto de vista de los problemas subjetivos es preciso indicar que en la monarquía todo el gobierno depende de los humores del monarca: reglas y diseños vienen cambiados de acuerdo con los criterios personales del príncipe en turno, mientras que en las otras formas de gobierno aunque cambien las personas el "príncipe", siendo una persona moral, permanece el mismo. A esto debe agregarse que en la monarquía tiende a confundirse el gobierno civil con el gobierno doméstico (de la casa del príncipe) y el poder público con el poder paternal. En fin, en los gobiernos monárquicos el problema de la sucesión en el poder representa siempre un peligro para todo el cuerpo político porque los intervalos entre la muerte del príncipe y la elección de su sucesor son siempre periodos tempestuosos. Todo esto provoca condiciones propicias para que el gobierno se vuelva contrario al fin para el que fue creado. Por esto Rousseau observa: "para ser también el mejor [de los gobiernos] no le falta sino una voluntad de cuerpo más conforme con la voluntad general" (*C. S.*, III, VI, p. 313).

Tratando de resumir las características más importantes de cada una de las formas de gobierno, se puede decir que: la democracia se distingue por el acuerdo que en ella se da entre la voluntad que expresan las leyes y su ejecución; la aristocracia parece poder reivindicar una mayor funcionalidad, una capacidad de poder llevar a cabo las leyes con prontitud sin alejarse tanto de su contenido; la monarquía se presenta como la forma que sustenta la mayor fuerza que en el gobierno pueda ser concentrada.

Al lado de las formas buenas de gobierno existen las formas degeneradas: Rousseau llama en general anarquía cualquier forma de degeneración del Estado. En particular el gobierno democrático tiene su opuesto en la oclocracia, el gobierno aristocrático en la oligarquía y el gobierno monárquico en la tiranía (*C. S.*, III, X, p. 319). Sobre esta última observa que el tirano es quien domina con la violencia sin respetar la justicia y las leyes: "un tirano es un particular que se arroga la autoridad real sin tener derecho a ella" (*C. S.*, III, X, p. 319). En seguida Rousseau distingue al tirano del déspota: el tirano es un usurpador de la autoridad real, el déspota es un usurpador del poder soberano.[13]

El pensador ginebrino aborda también el examen de la forma de gobierno mixto. Es necesario precisar al respecto que en el sistema de Rousseau el análisis del gobierno mixto se lleva a cabo sólo en el plano de las formas de gobierno y no en las formas de Estado. De frente a la pregunta clásica de si es preferible un gobierno simple o un

gobierno mixto, responde: aunque sea siempre preferible el gobierno simple "por el solo hecho que es simple", sin embargo es necesario considerar que no pueden existir en forma pura los gobiernos simples: "a veces el número mayor depende del menor, y a veces el número menor del mayor" (*C. S.*, III, VII, p. 314). Por lo demás, el gobierno mixto, como las otras formas de gobierno, no puede ser evaluado en sí mismo, sino en relación con las condiciones del Estado en el cual se aplica. Si hay un ejecutivo con un poder tan grande que amenace el poder soberano, entonces es preciso dividirlo para disminuir su fuerza; se debe hacer lo opuesto cuando el gobierno sea débil. Así pues, el gobierno mixto es bueno o malo según los problemas particulares de equilibrio que cada Estado presente.

Aparece vinculado al tema del gobierno mixto el tema de los gobiernos temperados, que son aquellos en los cuales se dan los magistrados intermedios *(magistrats intermédiaires)* que, "dejando al gobierno en su integridad", actúan con el fin de equilibrar los elementos del Estado protegiendo al mismo tiempo los derechos del soberano y los derechos del gobierno. La función de los gobiernos mixtos y de los gobiernos temperados es la de disminuir el peligro de degeneración del gobierno: para Rousseau un gobierno degenera cuando se restringe, es decir, cuando pasa del gran número de magistrados (democracia) a un número menor (aristocracia y después monarquía). Él afirma que esta es una inclinación natural del gobierno: "yo creo poder poner como principio que cuando las funciones del gobierno estén divididas entre muchos tribunales, los menos numerosos adquieran tarde o temprano la mayor autoridad" (*C. S.*, III, IV, p. 309).

Se puede decir por último que el principio del gobierno mixto conviene particularmente a la aristocracia y a la monarquía con objeto de debilitar su fuerza.

---

[1] *Cf.* N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1979), p. 67.

[2] *Cf.* R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps,* Librairie philosophique J. Vrin, París, 1974, pp. 385-386.

[3] *Cf.* I. Fetscher, *Rousseau politische Philosophie,* trad. al italiano de L. Derla, Feltrinelli, Milán, 1977, p. 133; A. Illuminati, *J. J. Rousseau,* La Nuova Italia, Florencia, 1975, p. 9.

[4] Estos dos términos fueron usados por Rousseau en el *Contrato social,* lib. III, cap. I, p. 304: "Es preciso, pues, a la fuerza pública un *agente propio* que la reúna y que la emplee de acuerdo con la dirección de la voluntad general"; "De esta manera llamo *gobierno* o *administración suprema* al ejercicio legítimo del Poder ejecutivo". Las cursivas son mías. Citamos la redacción en francés de estos dos importantes fragmentos, *O. C,* III, p. 396: "Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en oeuvre selon les directions de la volonté générale"; "J'appelle donc Gouvernement ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutiva."

[5] Las cursivas son mías.

[6] Las cursivas son mías.

[7] W. Bernardi, *Comentario al Contrato social,* núm. 33, p. 1397. *Véase* B. de Jouvenal, "Rousseau", en AA. VV. *Western Political Philosophers,* a cargo de M. Cranston, The Bodley Head, Londres, 1964, p. 71: "The legislative power belongs to the whole body of citizens, who cannot delegated it; and there are commissioned magistrated, less numerous than the body of the citizens, but still numerous, who exercise the executive power".

[8] *Véase ibidem,* p. 11: "The government is itself a body of magistrates, and Rousseau admits that it may take varius forms, identified according to the classical formula as democracy, aristocracy, monarchy".

[9] Esta idea del gobierno democrático de Rousseau parece coincidir con la idea de Marx de la necesaria intervención de todos los hombres en la gestión de los asuntos comunes. *Cf.* I. Fetscher, *op. cit.,* p. 139.

[10] Tomando en cuenta estas dificultades resulta evidente que el gobierno democrático necesita ciertas condiciones para poder existir, por ejemplo: *1)* que el Estado sea pequeño; *2)* que los hombres tengan costumbres sencillas; *3)* que reine una gran igualdad; *4)* que haya poco lujo; *5)* que prevalezca la virtud. *Cf. Contrato social,* lib. III, cap. IV, p. 309. Jouvenel define la teoría de las formas de gobierno de Rousseau como una teoría dinámica (*dynamic theory),* ya que no existe una forma de gobierno buena o mala en sí misma. Todo depende de la magnitud y condiciones del Estado. Jouvenel, refiriéndose a la tendencia "natural" a la concentración del gobierno, juzga la teoría de Rousseau como: *"a 'scientific' theory of the evolution of the forms of government", op. cit.,* pp. 72-79.

[11] Sobre el mismo tema, *Cf. Discurso sobre la economía política,* p. 113; P. Casini, "Introduzione", en *Rousseau,* Laterza, Bari, 1974, pp. 82-83.

[12] Con base en las dimensiones del Estado, la aristocracia, como hemos visto, es adecuada a los pueblos de dimensiones medias. La virtud que debe predominar es la moderación. *Cf.* J. J. Rousseau, *Contrato social,* lib. III, cap. V, p. 310; P. Casini, *op. cit.,* pp. 83-84.

[13] Debe recordarse que en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* (p. 74), Rousseau ya había hecho un análisis sobre la tiranía indicándola como el punto más bajo en el que cayeron los hombres en la degeneración de la sociedad civil corrupta. *Cf.* M. Einaudi, *The Early Rousseau,* trad. al italiano de M. L. Bassi, Einaudi, Turín, 1979, p. 123.

TERCERA PARTE

COMPARACIÓN ENTRE EL SISTEMA DE HOBBES Y EL SISTEMA DE ROUSSEAU

X. EL ESTADO DE NATURALEZA

NORBERTO BOBBIO observa que los autores iusnaturalistas pueden ser distinguidos tomando como base su consideración sobre el estado de naturaleza, es decir, si sea: *1)* histórico o hipotético; *2)* pacífico o de guerra; *3)* de aislamiento o social.[1] Utilizando esta clasificación, podemos decir que para Hobbes el estado de naturaleza es una situación hipotética, de guerra, en la que se dan relaciones interpersonales conflictivas; mientras que para Rousseau se trata de un estado histórico (aunque se trate de una historia hipotética), pacífico y de aislamiento. De tal suerte que entre estas dos caracterizaciones existe una neta oposición.

Se puede entender mejor esta oposición si analizamos el modo en el cual uno y otro entienden el significado del estado de naturaleza dentro de su sistema conceptual. Hobbes quiere demostrar que el estado de naturaleza es una condición recurrente de las relaciones humanas, caracterizada por un conflicto permanente entre los hombres en ausencia de una autoridad constituida. Él no ubica en una sola época o en un solo lugar tal condición, ni cree que pueda haber existido en todas partes al mismo tiempo: "Hobbes no cree, como en cambio lo creerá Rousseau, que el estado de naturaleza universal haya existido por lo menos una vez en el tiempo, al inicio de la historia de la humanidad, o sea, no considera poder identificar el estado de naturaleza con el estado original."[2] En efecto, Rousseau busca ubicar históricamente el verdadero estado de naturaleza en los orígenes de la humanidad y califica la concepción de Hobbes sobre el estado de naturaleza como demasiado "avanzada" en el tiempo respecto al auténtico y "original" estado de naturaleza.

Para Hobbes el estado de naturaleza es un esquema abstracto de relaciones. No le importa tanto darle una precisa colocación en el tiempo como subrayar la condición en la cual se vienen a encontrar los hombres cada vez que predominan las pasiones, los conflictos y la ausencia de autoridad. Hobbes reconoce, como hemos visto, por lo menos tres casos de estado de naturaleza: *1)* las relaciones entre los Estados; *2)* la guerra civil; *3)* las sociedades primitivas. Para Rousseau el estado de naturaleza, ubicado en los orígenes de la humanidad (estado de naturaleza puro), se asemeja más bien a la tercera de estas condiciones. La crítica de Rousseau, no solamente contra Hobbes, sino contra todos los autores iusnaturalistas, es el no haber comprendido que existió una condición todavía anterior a la que ellos consideran como natural. El estado de naturaleza descrito por Hobbes, para Rousseau no es el auténtico,[3] es decir, el filósofo inglés no logró

remontarse hasta los orígenes: precisamente este error (histórico) subyace en la raíz de la descripción de Hobbes del estado de naturaleza en términos de conflicto. Al respecto, Rousseau escribe: "El error de Hobbes no está en el haber puesto el estado de guerra entre los hombres independientes convertidos en sociables, sino en el haber considerado este estado como natural a la especie, presentándolo como la causa de los vicios de los cuales, en cambio, es el efecto" (*Manuscrito de Ginebra*, I, II, p. 10). Rousseau acepta que existieron y existen situaciones como la que Hobbes considera estado de guerra, pero lo que rechaza del filósofo de Malmesbury es el no haber logrado descubrir la condición original. Dentro de cierta perspectiva histórica, Rousseau observa que lo que había sido descrito como hombre de naturaleza es en realidad el hombre civil y que el verdadero hombre de naturaleza es radicalmente diferente: "Lo he dicho ya y no podría exagerar al repetirlo, el error de Hobbes y de los filósofos es el confundir el hombre natural con los hombres que tienen ante los ojos, y de transferir en un sistema un ser que puede existir sólo en otro" (*Escritos sobre el abad de Saint-Pierre*, pp. 371-372). Sobre el mismo tema aparece otro fragmento: "Cuidémonos de confundir al hombre salvaje con los hombres que tenemos ante nuestros ojos" (segundo *Discurso*, p. 46).

Se puede decir que Rousseau critica a Hobbes en dos puntos fundamentales: la concepción del estado de naturaleza y la imagen de la naturaleza humana. Rousseau considera que el estado de naturaleza de Hobbes contiene elementos propios de la sociedad civil (entendida como civilizada) y por consiguiente presenta una idea fija e inmutable del ser humano. Reconocida esta deficiencia de la construcción filosófica, no sólo de Hobbes sino de todos los iusnaturalistas, el pensador ginebrino se propone descubrir el verdadero semblante del estado de naturaleza y de cómo era en el origen. Para tal efecto actúa bajo dos líneas de investigación que frecuentemente se enlazan y se condicionan recíprocamente: *1)* en el plano histórico, para reconstruir el estado de naturaleza puro; *2)* en el plano antropológico y psicológico, para determinar la esencia del hombre. Es así como, a diferencia de Hobbes, para quien el estado de naturaleza es una condición de hostilidad permanente en la que actúan hombres pasionales y violentos, Rousseau encuentra un estado de naturaleza originalmente pacífico: en él los hombres no tienen ni siquiera la posibilidad de caer en conflicto, ante todo porque viven en equilibrio con la naturaleza sin depender de los otros y por ende no mantienen relaciones estables con ellos. Los dos sistemas de filosofía política resultan de este modo asimétricos y desfasados. Aun así, ambos reconocen que la primera necesidad es la de mirar por la propia conservación. Para Rousseau: "los deberes del hombre en el estado de naturaleza están siempre subordinados al cuidado de la propia conservación, que es el primero y el más fuerte de todos" (*Fragmento sobre el estado de naturaleza*, p. 229). De igual manera, para Hobbes es un derecho natural "que cada hombre pueda conservar la propia vida y los miembros, con todo el poder que está a su disposición" (*Elements*, I, XIV, 6, pp. 111-112). Pero mientras para Hobbes el hombre está obligado a buscar la garantía de la vida y la sobrevivencia en la lucha contra los otros hombres, para Rousseau en el estado de naturaleza puro el hombre vive y sobrevive pacíficamente en contacto con la naturaleza sin relaciones interpersonales; el hombre no tiene necesidad de entrar ni en

relación ni en conflicto con sus semejantes para garantizar la propia vida; sus fuerzas están proporcionadas a sus escasas necesidades. Tales necesidades pueden ser satisfechas gracias a la abundancia de recursos que se encuentran en la naturaleza. Refiriéndose al hombre de naturaleza, Rousseau dice: "lo veo bajo una encina, apagándose la sed en el primer arroyo, encontrar su lecho a los pies del mismo árbol que le ha proporcionado su alimento, y de esta suerte satisfacer todas sus necesidades" (segundo *Discurso*, p. 44).[4] En cambio, para Hobbes una de las causas de conflicto es la escasez de los bienes (condición objetiva) que son deseados por muchos al mismo tiempo: "considerando que muchos apetitos de los hombres los empujan a un único y mismo fin y que aquel fin frecuentemente no puede ni ser gozado en común, ni dividido, de ellos vienen que el más fuerte debe gozar de él solo" (*Elements*, I, XIV, 5, p. 111).

El hombre de naturaleza de Rousseau puede vivir por sí solo y por lo tanto no tiene necesidad de los demás. Es independiente: depende sólo de las cosas y no de los hombres, lo que excluye la raíz misma del antagonismo (*Emilio*, II, p. 389). Hasta que el hombre puede satisfacer sus necesidades sólo mediante las propias fuerzas, será siempre independiente y podrá vivir aislado; cuando sus fuerzas ya no sean suficientes para satisfacer sus necesidades se volverá débil, dependiente y sociable: "¿De dónde nace la debilidad del hombre?, de la desigualdad que se manifiesta entre su fuerza y sus deseos" (*Emilio*, III, p. 455). La condición de posibilidad del estado de naturaleza puro reside, en la filosofía política de Rousseau, en la autosuficiencia del hombre,[5] en el hecho de que éste no está obligado a instituir relaciones interpersonales permanentes. El hombre de naturaleza de Hobbes es un ser dominado por las pasiones, la más importante de las cuales es la vanagloria, siempre ávido de riquezas y de privilegios. Sus deseos sobrepasan las necesidades físicas, permanentemente asediado por la competencia, por la desconfianza y por el deseo de gloria y, sobre todo, observa Hobbes, por el deseo más fuerte de todos, el poder. Estas características psicológicas aunadas a la igualdad natural, a la escasez de bienes, a la desconfianza y al derecho de todos a todo *(Natura dedit omnia omnibus)*, hacen del estado de naturaleza un estado de guerra. Rousseau observa que ciertamente el hombre de la sociedad civilizada posee estas características, pero no así el hombre de naturaleza, el cual no conoce fuertes pasiones; el hombre de naturaleza no utiliza ni siquiera la razón, que sólo posee en potencia. Así pues, las pasiones y la razón no son fuerzas operantes en el hombre de naturaleza; apenas salido del regazo materno de la naturaleza el hombre simplemente es instintivo. Rousseau observa que: "Tenía en el solo instinto todo lo que le era necesario para vivir en el estado de naturaleza" (segundo *Discurso*, p. 54). No tiene tendencias naturales a la violencia, es inocente, sus solas necesidades son de orden físico; el solo carácter que lo distingue de la bestia es el ser un "agente libre"; no tiene moralidad en sus acciones (sentido del bien y del mal). El hombre de naturaleza está lejano de tener fuertes deseos y avidez por el poder: "quien no tiene nada desea poco; quien no manda a ninguno tiene pocas ambiciones" (*Escritos sobre el abad de Saint-Pierre*, p. 372). No conoce la relación permantente, ni el deseo de dominar a los otros. Si hipotéticamente un hombre buscara dominar a otro, Rousseau señala que en una condición de independencia y abundancia de

recursos, cual es la condición natural, existirá siempre la posibilidad objetiva de librarse del opresor: “yo doy veinte pasos en el bosque, y mis ligaduras quedan destruidas, y él no me vuelve a ver por toda la vida” (segundo *Discurso*, p. 59). Además, las facultades del hombre salvaje están limitadas a las percepciones y a la sensación.

Por lo que respecta a las características psicológicas del hombre, Rousseau retoma el tema de Hobbes del amor propio, es decir, del egoísmo, de la tendencia a dañar, pero al mismo tiempo a buscar la estima de los demás. De igual manera que critica las características consideradas por Hobbes naturales, el ginebrino dice que el amor propio no es innato en el hombre[6] sino que es adquirido en el proceso de civilización. Las características originales para Rousseau son: el amor de sí, la piedad, el miedo al dolor, el horror a la muerte, el deseo de bienestar, el instinto y la fuerza física. En cambio, Hobbes reduce las facultades humanas a: fuerza física, experiencia, razón y pasiones (*De cive*, I, 1, pp. 77-78). El sentimiento que Rousseau opone al amor propio es la piedad:

> Por otra parte, hay otro principio, que Hobbes no ha descubierto, y que, habiendo sido dado al hombre para mitigar en algunas circunstancias la crueldad de su amor propio o el deseo de conservación, anterior a la aparición de este amor, modera el ardor que tiene por su bienestar con una repugnancia innata a ver sufrir a sus semejantes (segundo *Discurso*, p. 55).

Lo que Rousseau llama “deseo de conservación” es el amor de sí. Todos los sentimientos originales que él reconoce son anteriores a la razón. A ésta la considera como la productora en el proceso de civilización, del amor propio.[7]

En Hobbes la tendencia del hombre a dañar parece innata: “La voluntad de dañar es innata en todos en el estado de naturaleza” (*De cive*, I, 4, p. 84);[8] “por pasión natural los hombres son recíprocamente ofensivos” (*Elements*, I, XIV, 3, p. 110). Rousseau opone a esta tendencia los sentimientos naturales de bondad que impulsan al hombre a tener compasión por los que sufren. Rousseau subraya que la piedad es un sentimiento que induce al hombre a observar el principio: “Haz a los otros lo que quieres que te sea hecho” (segundo *Discurso*, p. 56), y la máxima de bondad: “Busca tu bien con el menor mal ajeno posible” (segundo *Discurso*, p. 56). Pero esto no quiere decir que el hombre de naturaleza tenga ya idea del bien y del mal; el salvaje vive en una condición premoral. Lo que le interesa decir es que el hombre no tiene una tendencia natural a hacer mal a los otros, porque en él son naturales la compasión y la piedad. Para Hobbes el hombre es un ser dominado por las pasiones, el deseo de poder y siempre está dispuesto a dañar a sus semejantes; para Rousseau existen características naturales que definen al hombre en su esencia y que lo hacen originalmente bueno y pacífico. En el estado de naturaleza de Rousseau no existe la hostilidad permanente, ante todo porque no existen causas objetivas que induzcan a luchar contra los otros hombres permanentemente, pero también porque el hombre psicológicamente no es propenso a la agresión y al conflicto. La diferencia radical entre los dos sistemas filosóficos había sido puesta en evidencia por Diderot en su escrito “Hobbismo”, publicado en la Enciclopedia francesa:

> La filosofía del señor Rousseau de Ginebra es casi lo contrario de la de Hobbes; uno cree que el hombre es por naturaleza bueno, el otro que es malo. Según el filósofo de Ginebra, el estado de naturaleza es un estado de paz; según el filósofo de Malmesbury, es un estado de guerra. Si se cree a Hobbes han sido las leyes y la formación de la sociedad lo que ha hecho al hombre mejor, y, si se cree a Rousseau, éstas lo han hecho depravado.[9]

Para Rousseau la condición original de paz estaba destinada a perdurar hasta que los términos constitutivos del equilibrio natural hubiesen quedado inalterados. La relación entre fuerzas, necesidades y características psicológicas que permitía al hombre vivir en la plena independencia se mantuvo por un largo periodo: "los siglos transcurrían en toda la rusticidad de las primeras edades; la especie ya era vieja y el hombre permanecía siempre niño" (segundo *Discurso*, p. 58). Durante todo este tiempo el hombre fue capaz de satisfacer con las propias fuerzas las necesidades sin el uso de artificios racionales; no poseía fuertes pasiones que alteraran su tranquilidad y felicidad. El estado original requería para mantenerse puro, por una parte, el equilibrio con la naturaleza y, por otra, el aislamiento entre los hombres.[10] Como consecuencia, esto necesitaba la estabilidad de las condiciones de vida; en contraste, el desequilibrio, el cambio y la necesidad de los demás están estrechamente ligados: "La fuerza del hombre está tan exactamente conmensurada a sus necesidades naturales que si apenas este estado cambia y sus necesidades aumentan, se vuelve necesaria la existencia de sus semejantes" (*Manuscrito de Ginebra*, I, II, p. 3). Diversos factores externos y contingentes empujaron al hombre a buscar la ayuda de sus semejantes para garantizar la propia conservación; así se produjeron "nuevas circunstancias". Rousseau llama "nuevas circunstancias" a la situación en la que el hombre comenzó a establecer relaciones con sus semejantes. Lo que empujó al hombre, según Rousseau, a la sociabilidad fue la necesidad, no el impulso natural *(appetitus societatis)*. La única forma de sociabilidad que Rousseau considera factible es la que estrecha "los lazos de la sociedad a través del interes personal" (*Prefacción al Narciso*, p. 26).[11] Si se tratase de un instinto innato en el hombre, la autosuficiencia de cada uno en el estado de naturaleza puro no hubiera impedido la formación de algún tipo de unión. También para Hobbes no es un ser sociable, sino que se une a los otros por interés: "toda asociación espontánea de gente nace o de la necesidad recíproca o del deseo de satisfacer la propia ambición". Debe aclararse que Rousseau rechaza la idea de la sociabilidad natural desde un punto de vista diferente del punto de vista de Hobbes. Para Hobbes el hombre es insociable porque desconfía por naturaleza de todos los otros; por ello la sociedad no puede ser "natural", sino solamente "convencional"; la sola cosa que puede mantener unidos a los hombres es el temor de un poder superior capaz de imponerse a todos por la fuerza. Para Rousseau, en cambio, el hombre es insociable ante todo porque es autosuficiente; la autosuficiencia le permite vivir en soledad. De igual manera, las necesidades que determinan la salida de la condición de asociabilidad son caracterizadas de manera diferente por cada autor: para Rousseau todo se reduce a un aumento de las necesidades naturales; para Hobbes prevalecen problemas de sobrevivencia debidos a la hostilidad entre los hombres. Por consiguiente, la asociabilidad presenta problemas y soluciones diferentes: el hombre de

Rousseau requiere de la colaboración de los demás para resolver las dificultades que le impone la naturaleza; el hombre de Hobbes debe encontrar una vía de escape de la condición de hostilidad con los propios hombres.

Tanto el filósofo de Malmesbury como el filósofo de Ginebra concuerdan en conceptualizar el estado de naturaleza como la condición no-política de su modelo teórico, pero desde el punto de vista histórico y antropológico lo identifican en momentos y condiciones diferentes: Hobbes se refiere a las sociedades primitivas o a las sociedades en las cuales prevalece la guerra civil, es decir, a situaciones que presuponen relaciones interpersonales; Rousseau se refiere al estado de naturaleza puro como la condición en la cual hay una ausencia completa de relaciones interpersonales; se trata de una condición anterior a la formación de las sociedades primitivas en las que la pureza del hombre ya había sufrido modificaciones.

Por otro lado, Hobbes hace coincidir en el concepto de "sociedad civil" tanto el momento político como la verdadera y propia civilización, entendida como posibilidad de cooperación, industriosidad y progreso; en Rousseau las dos ideas de sociedad política y sociedad civilizada aparecen más claramente distinguidas: reconoce, como hemos visto en la parte precedente, la existencia tanto de las sociedades salvajes como civilizadas sin que por esto sea necesario el Estado. De esto se puede deducir que la condición asocial en la cual Rousseau identifica el estado de naturaleza tiene para él ante todo el significado de condición no-civilizada, mientras que para Hobbes el estado de naturaleza es exclusivamente definido en términos de condición no-política. La salida del estado de naturaleza puro implica para Rousseau la formación de la familia y de las primeras comunidades de los hombres salvajes; en Hobbes el abandono del estado de naturaleza implica la institucionalización del Estado. En el primer caso, el cambio sobreviene de manera espontánea y natural, en el segundo caso el cambio es artificial y convencional en cuanto sobreviene mediante un pacto. Tal cambio es para Hobbes el inicio de la vida política; para Rousseau es el inicio de la historia, o sea del proceso de civilización, que es, él mismo, un continuo cambio de condiciones. Sin embargo, con base en el esquema teórico dicotómico, tales condiciones continúan siendo incluidas en el estado de naturaleza, es decir, en un general estado no-político, hasta que no se da el pacto. Para Hobbes el abandono del estado de naturaleza coincide con el inicio del Estado y de la verdadera civilización; para Rousseau la ruptura del equilibrio original provoca el proceso de civilización que llevará al final a la construcción del Estado. En Rousseau, de la dispersión (pluralidad) natural se pasa a la unión natural de las familias; en Hobbes se pasa de la pluralidad natural y conflictiva a la unión política del Estado.

Todo esto da cuenta de la crítica de Rousseau contra Hobbes, según la cual el hombre de naturaleza del pensador inglés, aunque sea asocial y no viva en la sociedad civil (política) es ya civilizado. El verdadero hombre de naturaleza para Rousseau no sólo es extraño a la sociedad civil (política), sino también a la civilización. La divergencia viene del hecho de que falta en Hobbes un estado de aislamiento absoluto: "No hay duda de que falta en Hobbes la pretensión de reencontrar en la realidad, si bien sólo en un pasado prehistórico originario, una situación de aislamiento absoluto de los individuos, o sea de la

hipótesis de donde partirán tanto Vico como Rousseau".[12]

La comparación entre el estado de naturaleza puro de Rousseau y el estado de naturaleza de Hobbes, tomando en consideración la oposición existente en el estado de sociedad, nos permite observar la diferencia radical entre las dos construcciones filosóficas. Pero la comparación no puede detenerse en este punto: en otro lugar lógico y sistemático Rousseau parece admitir una situación análoga a la condición descrita por Hobbes como estado de naturaleza, pero entre la primera, el estado de naturaleza puro, y la segunda, la situación que Hobbes considera tal, se inserta para Rousseau un largo proceso de civilización. La introducción de la dimensión histórica, diacrónica, ausente en el discurso de Hobbes, permite a Rousseau vincular las dos condiciones, y al mismo tiempo explicar el paso de una a otra en términos de cambio y transformación de la naturaleza humana y de las condiciones de vida del hombre.

Si se observa solamente el sistema de Rousseau y se comparan entre sí, el contraste entre las dos situaciones es notable: del hombre como animal instintivo al hombre como ser racional; del aislamiento a la sociabilidad; de la simplicidad a la complejidad; de la brutalidad a las ciencias, las artes y las técnicas. Pero al mismo tiempo, de la pureza a la corrupción; de la paz y felicidad naturales al conflicto y a la infelicidad de la civilización; de la bondad original a los vicios, a las pasiones y a los deseos; de la libre apropiación de los productos de la naturaleza a la introducción de la propiedad.[13] Para Rousseau la posibilidad de semejante transformación se apoya en una característica de la naturaleza humana, la perfectibilidad, que es absolutamente contraria a la idea antropológica de Hobbes. Sin embargo, la perfectibilidad es entendida por Rousseau como una simple posibilidad de desarrollo, que no garantiza de por sí ningún valor positivo a las etapas particulares del proceso: en efecto, el paso de la primera a la segunda condición se revela en realidad como una degeneración.

En suma, por un lado, los dos sistemas de filosofía política no son correspondientes, o mejor dicho aparecen desfasados, tanto, como Rousseau logra "retrofechar" el estado de naturaleza respecto a Hobbes, por otro lado, con la descripción y evaluación negativa del proceso de civilización de Rousseau, parece manifestarse un momento de correspondencia: en la segunda parte del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, presenta un cuadro propio de la construcción de Hobbes. Las características adquiridas por el hombre en el proceso de civilización son para Rousseau análogas a las del hombre de naturaleza de Hobbes: los celos, los vicios, la vanidad, el desprecio, la vergüenza, la envidia, la idea de prestigio. Y siendo los hombres ya recíprocamente dependientes, en cuanto no pueden desprenderse el uno del otro, se manifiestan progresivamente los contrastes y los conflictos, hasta el punto en el cual "las venganzas se volvieron terribles, y los hombres sanguinarios y crueles" (segundo *Discurso*, p. 63). Esta situación es típica de las sociedades salvajes que fueron descritas y evaluadas por los escritores políticos: "He aquí precisamente el grado a que se habían elevado la mayoría de los pueblos salvajes que conocemos, y por no haber distinguido suficientemente las ideas ni tenido en consideración cuán distante estaban ya del *primer estado de naturaleza*, muchos se han apresurado a deducir que el hombre es por

naturaleza cruel y que hay necesidad de civilizarlo para volverlo dócil" (segundo *Discurso*, p. 36).[14] En este fragmento, por lo demás enormemente significativo, se encuentran juntas tres tesis importantes de Rousseau: en primer lugar, la indicación explícita de que los salvajes descritos por las narraciones de viajes a las "nuevas tierras" están ya inscritos en una condición social; en segundo lugar, el reconocimiento de la distancia que existe entre las sociedades salvajes y el "primer estado de naturaleza", entendido como condición originaria de aislamiento, inocencia, felicidad y paz; finalmente, el rechazo de la idea de una maldad natural en el ser humano.

La señalada correspondencia entre esta situación y la condición descrita por Hobbes como estado de naturaleza —y recordamos que entre los ejemplos de estado de naturaleza Hobbes presentaba precisamente a las sociedades salvajes— permite pasar a un segundo tipo de comparación entre los dos sistemas de filosofía política.[15] La concepción de Hobbes del estado de naturaleza como "lucha de todos contra todos" se apoya en dos órdenes de consideraciones. En primer lugar, Hobbes hace referencia a la igualdad natural, es decir, a la substancial paridad de las fuerzas de todos los individuos, y a la situación de escasez de bienes, pero a ello se agrega la voluntad innata de dañarse. Hobbes considera que el mal mayor, del que todos buscan huir, es la muerte, por lo cual en el estado de naturaleza, y en ausencia de un orden constituido, todos tienen derecho a utilizar todos los medios de que pueden disponer para garantizarse la vida. En esta condición para Hobbes ninguno es capaz de imponer definitivamente el propio dominio:

> Ahora bien, es fácil entender qué tan poco idóneo sea un estado continuo de guerra para la conservación tanto de la especie humana como de cada individuo en particular. Pero tal estado es, por su misma naturaleza, continuo, porque no puede terminar con la victoria definitiva de ninguno de los contendientes desde el momento en que son iguales (*De cive*, I, 13, p. 91).

No hay hombre que no sea capaz de usar la violencia para destruir a otro, ni ninguno que no sea capaz de defenderse. Así, el reino de la igualdad es también el reino de la inseguridad universal. No existe un único centro de poder, hay tantos cuantos son los hombres existentes. Ello significa que ningún poder es verdaderamente tal, o sea, capaz de tener a freno a los hombres: he aquí la anarquía. Ninguno puede confiarse de otro; por consiguiente, la desconfianza y la lucha son constantes. Esto explica por qué en Hobbes el estado de naturaleza es sinónimo de estado de guerra.

La argumentación de Rousseau es presentada en otros términos: su razonamiento no es lógico-deductivo como el de Hobbes, sino que agrupa y mezcla elementos históricos, antropológicos, psicológicos. Pero aunque esta combinación puede tomarse como una confusión, y a veces contradicción, esto no quiere decir que en su construcción filosófica no sea localizable una sólida estructura. Para lo que nos interesa, tal estructura está dada por el análisis de dos tendencias que se entrelazan en la hipótesis de la reconstrucción histórica: en primer lugar, la progresiva interrelación de los hombres en "sociedades naturales" como la familia, la tribu, las primeras comunidades, etc.; en segundo lugar, el aumento de las relaciones de trabajo y la acumulación de las técnicas: el pastoreo, la

pesca, la caza, la agricultura, la metalurgia hasta el advenimiento de la propiedad. Para Rousseau el individuo tiene necesidad de trabajar y colaborar con los otros desde el momento en que deja de ser autosuficiente: "Fuera de la sociedad, el hombre aislado, no debiendo nada a ninguno, tiene derecho a vivir como le plazca; pero, en la sociedad, donde vive necesariamente a expensas de los otros, les debe en trabajo el precio de su mantenimiento, esto es sin excepción" (*Emilio*, III, pp. 481-482). En los primeros tiempos la propiedad del producto del trabajo era común, pero sucesivamente, con la aparición de la envidia y de la competencia, el egoísmo prevaleció y los hombres comenzaron a luchar entre sí por la división de los bienes. Al final se produjo la primera y fundamental desigualdad social, aquella entre ricos y pobres, propietarios y no-propietarios.

En cierto punto del proceso histórico los hombres aparecen, para Rousseau, al mismo tiempo desiguales en cuanto a la posesión de bienes, pero todavía iguales en cuanto a la capacidad de dañarse recíprocamente. Se puede decir que en esta situación los hombres aun viviendo en la sociedad civilizada, continúan en el estado de naturaleza en el sentido de condición no-política: "Surgía entre el derecho del más fuerte y el del primer ocupante un conflicto perpetuo que sólo terminaba por medio de combates y homicidios. La sociedad naciente dio lugar al más horrible estado de guerra" (segundo *Discurso*, p. 66). Aquí se pueden apreciar una semejanza y una diferencia con respecto a Hobbes: ambos describen una situación de conflicto extremo (si bien se trate para Hobbes del estado de naturaleza y para Rousseau de una etapa del proceso de civilización) y esta situación está caracterizada por ambos en los términos de la igualdad hobbesiana, por la cual todos pueden dañar a todos. Sin embargo, para Rousseau en el origen de este conflicto está la desigualdad social en la oposición entre propietarios y no-propietarios. Es notable que Rousseau en este punto inserte en su análisis un elemento psicológico y antropológico propio de Hobbes: el pensador de Ginebra reconoce como determinante el impulso subjetivo al conflicto, las pasiones humanas, la ambición y la vanagloria: "la ambición devoradora, el ardor de elevar su fortuna relativa, no tanto por verdadera necesidad, cuanto por ponerse por encima de los demás, inspira en todos los hombres una tendencia perversa a dañarse recíprocamente" (segundo *Discurso*, p. 66); y aun: "las usurpaciones de los ricos, el bandolerismo de los pobres, *las pasiones desenfrenadas de todos*, sofocando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, hicieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados" (segundo *Discurso*, p. 66).[16] Rousseau admite siempre de Hobbes que en esta situación el hombre está dominado por el amor propio, por la vanagloria y por el orgullo.[17] Pero la más notable diferencia entre la interpretación de esta situación dada por Rousseau y la interpretación de Hobbes consiste en el hecho de que Hobbes considera pertinente proporcionar un modelo abstracto de condición conflictiva cuyos protagonistas son los individuos; mientras Rousseau considera pertinente subrayar la división en dos grandes grupos, distinguidos con base en el criterio de la posesión, por una parte los ricos, por otra los pobres. A la igualdad entre las fuerzas de los individuos se sobrepone, en Rousseau, la desigualdad social en la propiedad; la desigualdad social enfrenta no tanto a los individuos como a los grupos. En Hobbes el

equilibrio de las fuerzas entre los individuos es perfecto y también en Rousseau parece que la situación está equilibrada en la medida en que a los pobres, que son los más numerosos y por consiguiente los más fuertes, se opone la mayor astucia de los ricos. Sin embargo, Rousseau sugiere que la astucia prevalece sobre la fuerza; en otras palabras, Hobbes y Rousseau concuerdan en el reconocimiento de que esta situación (que es para Hobbes estado de naturaleza y para Rousseau estado de naturaleza sólo en el sentido de condición no-política) está caracterizada por una inseguridad general: los individuos que Hobbes tiene en mente son iguales en fuerza y posibilidad porque ninguno es capaz de vencer en la contienda e imponerse a los otros; los grupos sociales que Rousseau tiene en mente se enfrentan con la fuerza y la astucia. Pero en realidad esta última situación se presenta desequilibrada a favor de la astucia, es decir, de los ricos. De aquí "las razones aparentes", el pacto político inicuo y el inicio de la historia política:

> Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevos obstáculos al débil y nuevas fuerzas al rico; destruyendo la libertad indefinidamente, establecieron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad; de una astuta usurpación hicieron un derecho irrevocable, y, en provecho de algún ambicioso, sometieron en lo futuro a todo el género humano al trabajo, a la esclavitud y a la miseria (segundo *Discurso*, p. 67).

El pacto que para Rousseau es, en sentido estricto, ilegítimo y por lo tanto negativo porque somete los pobres a los ricos, contrasta con el que para Hobbes es legítimo y positivo porque pone fin al conflicto entre todos los hombres.[18] Para Hobbes el pacto representa la salida del estado de guerra y del dominio de las pasiones y la entrada en la sociedad civil y en el reino de la razón; para Rousseau el pacto de los ricos significa la legitimación de las relaciones injustas, la institucionalización de la sociedad civil corrupta y del dominio. Lo que para Hobbes es el punto de solución, para Rousseau es un engaño porque bajo la apariencia del orden se esconde la realidad del dominio. Esto explica la diferencia entre el sistema dicotómico de Hobbes y el sistema tricotómico de Rousseau: mientras que para el inglés el segundo momento, o sea la sociedad civil, es un momento resolutivo y positivo, en cambio para el ginebrino el segundo momento, es decir la sociedad civil corrupta, es una etapa no resolutiva y por lo tanto negativa. De suerte que sólo en un siguiente paso (la República) Rousseau encontrará la culminación de su sistema.

---

[1] *Cf.* N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1979), pp. 49 *ss.*

[2] *Ibidem,* p. 50.

[3] *Cf.* S. Landucci, *I filosofi e i salvaggi,* Laterza, Bari, 1972, p. 370; M. Einaudi, *The Early Rousseau,* trad. al italiano M. L. Bassi, Einaudi, Turín, 1979, pp. 111-113.

[4] Sobre la abundancia de los recursos naturales, *véase* J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los*

fundamentos de la desigualdad, p. 44: "La tierra abandonada a su fertilidad natural y cubierta de bosques inmersos que el hacha no mutiló jamás, ofrece a cada paso provisiones y refugios a los animales de toda especie".

5 La autosuficiencia hace al hombre independiente. *Cf.* J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo,* Il Mulino, Bolonia, 1982, p. 338.

6 El tema del amor propio es tratado por Rousseau en diversas obras: *Emilio IV, Prefacción al Narciso, Manuscrito de Ginebra II, Discurso sobre el origen de la desigualdad,* nota XV.

7 *Véase* R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps,* Librairie philosophique J. Vrin, París, 1974, p. 140: "bien loin d'être un sentiment naturel, l'amour propre n'apparaît qu'avec le développement de la sociabilité et l'usage de la réflexion qui en est la conséquence".

8 *Cf. De cive,* I, 12, p. 90; I. Fetscher, *Rousseau politische Philosophie,* trad. al italiano de L. Derla, Feltrinelli, Milán, 1977, p. 309.

9 D. Diderot, *Scritti politici,* a cargo de F. Díaz, "Classici della politica", colección dirigida por L. Firpo, Utet, Turín, 1969, p. 642. Dada la importancia de este fragmento presentamos la redacción original en francés antiguo: "La philosophie de M. Rouffeau de Genéve, eft prefque l'inverfe de celle de Hobbes. L'un croit l'homme de la nature bon, & l'autre le croit méchant. Selon le philosophe de Genève; l'état de nature eft un état de paix; felon le philosophe de Malmesbury, c'eft un état de guerre. Ce font les loix & la formation de la fociété qui ont rendu l'homme meilleur, fi l'on en croit Hobbes; & que l'ont déprave, fi l'ont en croit M. Rouffeau". D. Diderot, M. D'Alambert (comp.), *Dictionnaire des Sciences des arts et des Métiers,* Chez Pellet, Imperium Librairie, rué des Belles Filles, Ginebra, 1778, vol. XVII, p. 594.

10 *Cf. Escritos sobre el abad de Saint-Pierre,* pp. 360-361. *Véase* R. Derathé, *op. cit*., p. 134: "L'isolement de l'homme naturel est pour lui la notion fondamentale dont tout le rest se déduit par voic de conséquence." En otro fragmento Derathé se detiene a analizar la relación entre el aislamiento y la paz. *Véase ibidem.* p. 141: "Des relazions constantes sont à l'origine del état de guerre… l'état de nature est un état de paix, parce qu'il est un état d'isolement".

11 *Cf. ibid.,* p. 145.

12 S. Landucci, *op. cit.,* pp. 140-141. Este autor ha subrayado el hecho de que Rousseau para desarrollar su teoría del estado de aislamiento se basa en Vico. *Cf. Principi di Scienza Nuova* (1744), en G. Vico, *Opere filosofiche,* a cargo de P. Cristofolini, Sansoni, Florencia, 1971, pp. 380-398.

13 *Véase* R. Derathé, *op. cit.,* p. 138: "L'une des idées essentielles della psychologie roussoaviste est que la plupart des passions sont d'origine social et doivent leur déveleppent á des lumières ou á des connaissances que l'homme ne peut acquérir que par un commerce constant avec ses semblables."

14 Las cursivas son mías.

15 Laducci observa que en el análisis de Hobbes sobre las sociedades primitivas se pueden relacionar históricamente el grado de desarrollo, la miseria y la violencia; Landucci reconoce tres niveles, *véase op. cit.,* pp. 131-134, nota 93: "*1)* el nivel original, representado por los salvajes de América, definido estructuralmente por la organización de 'pequeñas familias' y caracterizado por guerras que no permiten algún espacio al ejercicio de la industria humana y se resuelve por lo tanto en crueles matanzas; *2)* el nivel representado por la Grecia arcaica… también caracterizado por la estructura de las 'pequeñas familias', pero con conflictos intertribales en los cuales viene respetada la vida de los hombres y que se resuelve por consiguiente en rapiñas y depredaciones; *3)* el nivel representado por los alemanes antiguos estructuralmente más avanzados (grandes familias) pero caracterizado por tipos de conflictos análogos, por motivaciones y modalidades, a los del nivel precedente." De aquí se deduce que Hobbes relaciona el grado de "violencia" con el grado de "miseria".

16 Las cursivas son mías.

17 *Cf.* I. Fetscher, *op. cit.,* p. 41.

18 *Cf.* G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno,* Guida, Nápoles, 1974, pp. 66-67.

XI. EL CONTRATO SOCIAL

EL IUSNATURALISMO moderno es esencialmente contractualismo: esto significa que el fundamento de legitimidad de la sociedad civil puede ser ubicado, de acuerdo con el iusnaturalismo, sólo en alguna forma de contrato social. En la perspectiva iusnaturalista el Estado no aparece como una realidad natural —porque natural es el no-Estado— y tampoco como el producto de un proceso histórico espontáneo y manifestado en diversas fases, como aparecía en la concepción aristotélica.[1] El Estado es concebido como resultado de un acto voluntario y racional de los hombres. Esta perspectiva teórica es condividida por Hobbes y por Rousseau.[2] La idea del contrato como fundamento del Estado es esencial en el sistema de filosofía política de ambos autores: en el *Leviatán* Hobbes define el Estado como: "una unidad real de todo ello [los hombres asociados] en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás" (XVII, p. 167); Rousseau afirma en el *Emilio:* "El contrato social es entonces la base de toda sociedad civil, y es en la naturaleza de este acto donde es necesario buscar el carácter de la sociedad que él forma" (V, p. 696).[3]

Por encima de la perspectiva fundamental (se puede decir, de la adopción de un modelo común), también a propósito de la idea de contrato social, entre el pensamiento de Hobbes y el pensamiento de Rousseau se encuentran coincidencias y divergencias. Es común la atribución al contrato social de momento intermedio, de paso del estado de naturaleza a la sociedad civil. Este paso está concebido como un acto racional de los hombres que, viviendo en una condición considerada negativa, eligen al final dar vida a otra condición considerada positiva, lo cual implica la substitución del orden (o desorden) natural por un orden artificial. La representación de hombres libres e iguales titulares de derechos originales está implícita en la idea del estado de naturaleza: el contrato social vale por cada individuo como acto de renuncia a los propios derechos naturales, en razón de las ventajas que derivan del orden civil. Esta misma renuncia a la titularidad individual y exclusiva de los derechos naturales señala el final de la *multitud* (del estado de naturaleza como condición no-social) y, por el modo como es efectuado, da lugar a la integración de la voluntad y poderes particulares en la unidad de la voluntad y del poder político.[4] El contrato social es el acto de renuncia *(alienatio)* de parte de todos los individuos en favor de un nuevo sujeto, el futuro titular del poder, resultante de la unión de los poderes particulares: éste es el poder soberano. De tal manera que el acuerdo contractual se presenta como el fundamento racional del orden y de la convivencia social.

Si éste es el marco conceptual común, todas las divergencias entre la versión de Hobbes y la versión de Rousseau de la idea de contrato social parecen tener su origen en el diferente sistema de valores de uno y otro. Para Hobbes el hombre en el estado de naturaleza se encuentra en lucha permanente con los otros hombres y su vida sufre amenaza constante. Así, el hombre, haciendo uso de la razón, identifica en el pacto un instrumento para crear una condición diferente en la cual sea posible encontrar la seguridad: "El fin por el cual un hombre cede o deja a otro, o a otros, el derecho de protegerse y defenderse mediante su propio poder, es la seguridad que se espera de protección y de defensa de aquellos a quienes él ha cedido tal derecho" (*Elements,* II, I, 5, p. 168). El pacto en Hobbes tiene por objeto conseguir la paz construyendo la autoridad que pueda frenar a los hombres; el Estado creado por el pacto tiene como finalidad la seguridad de los individuos. Para Hobbes el bien fundamental es la vida y la antítesis lógica y axiológica que domina su sistema es aquella entre la anarquía y el orden. Un orden unitario que encuentra sus cimientos en una sólida autoridad: "en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado" (*Lev.,* XVII, pp. 167-168).[5]

Por el contrario, los valores fundamentales de Rousseau son la igualdad y la libertad y su antítesis más bien es formidable en los términos de la oposición entre la opresión y la libertad. El pacto propuesto por los ricos a los pobres que instituyó el orden político de la sociedad civil corrupta aprobaba la desigualdad y la opresión y por lo tanto esencialmente era ilegítimo. Así pues, es necesario crear otro tipo de pacto del cual pueda brotar una condición de igualdad y de libertad, este será el contrato social de la República. El problema que pretende resolver con el contrato social no es tanto el problema del orden como el problema de la libertad. En el *Emilio* se lee: "veremos de qué manera cada hombre, obedeciendo al soberano, no obedezca más que a sí mismo, y cómo sean *más libres* en el pacto social que en el estado de naturaleza" (V, p. 697).[6] Rousseau señala categóricamente que si perduran las desigualdades, la opresión no podrá ser abolida: mientras existan los poseedores y los potentes, éstos terminarán por imponer su dominio sobre los desposeídos y sobre los débiles. Por ello se puede decir que es requisito indispensable para una condición de auténtica libertad que exista una base equitativa entre los asociados. El Estado de Rousseau tiene como objetivo fundamental la libertad de sus miembros. De Hobbes se ha dicho que "el ideal por el cual se bate es la autoridad, no la libertad";[7] para Rousseau, al contrario, "el primero de todos los bienes no es la autoridad, sino la libertad" (*Emilio*, II, p. 388).[8]

Si bien valores y fines últimos son diversos y también es diferente el instrumento contractual que da lugar a la condición en la cual tales fines y valores serán realizados, a pesar de ello persiste una concordancia de fondo en la interpretación del contrato social; desde esta unidad es conveniente retomar el análisis. La idea del contrato es la idea de un principio de legitimación, el *consenso*, que es propio de la sociedad política y la distingue

de otras formas de sociedad como la doméstica y la patronal.[9] Hobbes distingue la sociedad política de la sociedad familiar y patronal.[10] La sociedad política es designada inicialmente "verdadero y propio Estado" *(Elements)*, después "Estado convencional y político" *(De cive)* y por último "Estado por institución" *(Lev.)*, para diferenciarla de las sociedades familiares y patronales que son designadas inicialmente "cuerpos políticos patrimoniales y despóticos" *(Elements)*, a continuación "Estado natural" (sociedad natural o adquirida) que abarca los regímenes patronales y los regímenes despóticos *(De cive)*, y al final "Estado por adquisición" *(Lev.)*. Los Estados por institución son aquellos originados por un acto voluntario de sumisión; los otros, aunque siempre sean legitimados por una convención (entre padre e hijo o entre amo y sirviente), se originan por la fuerza: "Un Estado por adquisición es aquel en el cual el poder soberano es adquirido por la fuerza" (*Lev*., cap. XX, p. 194). El dominio paternal no es reconocido por Hobbes de la pura y simple generación: en efecto, no se ejercita en cuanto tal por los padres sobre los hijos, sino por la persona que se ha dedicado al cuidado y al mantenimiento del menor y gracias a la cual éste ha conservado la vida: "El título al dominio sobre el hijo no deriva de su generación, sino de su mantenmiento" (*Elements,* II, III, c, p. 194). Una familia grande y sus sirvientes, de acuerdo con Hobbes, pueden ser considerados cabalmente como un Estado patrimonial: "en el cual el padre o patrón de la familia es el soberano, y el resto (hijos y sirvientes en la misma medida) son los súbditos" (*Elements*, II, IV, 10, p. 197).[11] Este tipo de relación es semejante al dominio que el vencedor ejerce sobre el vencido con base en el derecho de conquista. Según Hobbes: "en virtud del derecho natural el vencedor es amo del vencido" (*De cive*, IX, 2, p. 200). El vencedor podría quitarle la vida al vencido, pero éste para conservarla se somete y promete obediencia al vencedor: "Este dominio es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el peligro inminente de muerte, pacta o con palabras expresas o con otros signos suficientes de la voluntad, que mientras le sean concedidas la vida y la libertad de su cuerpo, el vencedor tendrá su uso a placer" (*Lev*., XX, p. 195). Después del pacto el vencedor se vuelve *patrón* y el vencido *sirviente*. Éstas son las dos figuras de la sociedad patronal o despótica. Los vencidos que no hayan pactado alguna sumisión serán esclavos; pero en este caso propiamente no hay ninguna sociedad, puesto que perdura la pura y simple relación de fuerza (*De cive*, VIII, 2, p. 194). El pacto obliga, instituye un vínculo, una sociedad; la sola fuerza constriñe (*De cive*, VIII, 9, p. 197; *Lev*., XX, p. 197). Contra la objeción de que los estados por adquisición no son legítimos porque el pacto constitutivo sólo es referible a la fuerza y al temor, Hobbes argumenta que tanto los estados por institución como los estados por adquisición nacen del temor, solamente que en el primer caso se trata del temor y de la desconfianza que cada uno tiene de los demás; en el segundo caso se trata del temor en relación con aquella persona a la que se somete. La diferencia entre el Estado por institución y el Estado por adquisición reside en los modos del origen y de la formación (o si se quiere de temor), no en el fundamento, siempre contractual, y tampoco en el tipo de poder que deriva, que en todos los casos es absoluto: "los derechos y las consecuencias de la soberanía son los mismos en ambos"

(*Lev*., XX, p. 195).[12]

Rousseau distingue netamente las sociedades naturales (se refiere sobre todo a las grandes familias) que se reúnen espontáneamente, de las sociedades constituidas con base en el derecho: "suponiendo que los pueblos se hubiesen formado por libre elección, entonces nosotros distinguiremos el derecho del hecho" (*Emilio*, V, p. 696). Afirma que la fuerza o la agregación natural no pueden ser en ningún caso base legítima de la sociedad política. Es evidente que existen pueblos dominados de *facto* despóticamente y obligados a obedecer por la sola fuerza, pero ningún pacto de dominación derivado de la fuerza puede hacerla legítima, ninguna convención puede impedir a un pueblo luchar por la recuperación de su libertad: "hasta que un pueblo esté obligado a obedecer y obedezca hace bien; apenas pueda sacudirse el yugo y lo deseche, hace mejor aún, porque recuperando la propia libertad por la vía del mismo derecho que se le ha quitado, o tiene razón él de recuperarla, o no había razón para quitársela" (*C. S*., I, I, p. 279). Por lo que respecta al dominio paternal, Rousseau sostiene que el padre puede ejercer su autoridad sobre el hijo hasta que éste sea capaz de proveer por sí solo a su mantenimiento y pueda hacer uso de la razón. Después de lo cual la autoridad paternal termina; se encuentran de frente dos hombres igualmente libres y que, si quieren mantenerse unidos, deben estipular algún tipo de contrato y, en todo caso, se trata de un acuerdo entre dos individuos en paridad de condiciones y no entre padre e hijo.

Rechazando la idea, aceptada durante siglos para justificar la opresión de que por naturaleza los hombres son desiguales porque unos nacen para mandar y otros para obedecer, el filósofo de Ginebra afirma que los hombres son naturalmente libres e iguales y no pueden ser legítimamente sometidos ni por un padre ni por un patrón. Con base en el mismo principio, ataca la doctrina del derecho del más fuerte. Fuerza y derecho no son compatibles, de la sola fuerza no puede derivar algún derecho: "La fuerza es una potencia física: yo no veo qué moralidad pueda resultar jamás de sus efectos" (*C. S*., I, III, p. 281). La relación de fuerza es una relación de *facto*, no de derecho; la obediencia al más fuerte es una constricción; jamás podrá crear una obligación permanente. En Rousseau la esfera de la fuerza y la esfera del derecho son independientes, por ello en su filosofía política no encuentra lugar el derecho del vencedor sobre el vencido, admitido por Hobbes en la forma de la obligación del vencido basada "en la promesa de no huir y de no usar la violencia contra su patrón" (*Lev.,* XX, p. 198).

Para Rousseau el vencedor puede, de hecho, asesinar al vencido, pero esto no le da ningún derecho sobre su vida y libertad: "un esclavo hecho en guerra o un pueblo conquistado no está absolutamente obligado a nada con su patrón sino a obedecerle hasta que sea forzado" (*C. S*., I, IV, p. 283). No debe pasar inadvertido que Rousseau utiliza el término "esclavo" y no "sirviente". Se ha visto que en Hobbes "esclavo" es el que no se somete, "siervo" es el que prometió obediencia al vencedor. Pero, tomando en consideración que en Rousseau no puede darse algún pacto válido entre el vencedor y el vencido, la sola figura que permanece es la de la esclavitud. Amo y esclavo viven en estado de guerra, donde cualquier tipo de convención es vana: "Ellos han hecho una convención, sea pues, pero esta convención lejos de destruir el estado de guerra

presupone su continuidad” (*C. S.*, I, IV, p. 283).

Precisamente al inicio del *Contrato social* Rousseau dice: “El hombre ha nacido libre y por todas partes está en cadenas” (I, I, p. 279),[13] y declara que su problema es “encontrar si en el orden civil, […] pueda haber alguna regla de administración legítima y permanente” (I, p. 279). En otras palabras, se trata de encontrar el principio de justificación del vínculo social que sin él se trataría de simples cadenas opresivas. Ahora bien, el único principio de justificación capaz de dar legitimidad al vínculo social es el consenso. En el reconocimiento de este principio único, el pensamiento de Hobbes y el pensamiento de Rousseau coinciden perfectamente: el contrato social es la manifestación del consenso universal; pero, mientras Hobbes considera que el contrato que da lugar a las sociedades familiares y a las sociedades despóticas manifiesta un consenso efectivo, para Rousseau en cambio en estos casos se trata de un consenso arrebatado con la fuerza y por lo tanto un consenso sólo de nombre (no efectivo): la única forma de consenso efectiva es la que se expresa en el contrato social que da lugar a la República. Por esto, basándose en el mismo principio fundamental del consenso, manifestado a través del pacto, Hobbes considera legítimos los estados por institución *(Commonwealth by institution)* y también los estados por adquisición *(Commonwealth by acquisition)*;[14] mientras que Rousseau considera legítimo solamente el Estado que equivale en Hobbes al Estado por institución.

Queda aclarada la interrogante de si el contrato, que tiene la función de mostrar el principio de legitimidad de la sociedad política, es considerado como un hecho histórico realmente acaecido, o si constituye una pura construcción teórica, una base puramente racional del poder político. Para Hobbes el pacto es una construcción racional-hipotética. A él no le interesa saber tanto si el contrato haya sido efectivamente estipulado en los orígenes de la institución estatal cuanto buscar la justificación racional del poder. Se debe tener presente que en su sistema el estado de naturaleza no tiene la función de reconstruir y describir ciertas situaciones y periodos históricos, aunque en sus escritos aparezcan referencias explícitas a las sociedades primitivas y a la guerra civil que trastornaba la Inglaterra de su tiempo, sino de dar el esquema ideal-universal de una situación recurrente de inseguridad y de guerra. Por consiguiente se puede decir que el pacto asume el significado de una verdad de razón como fórmula universal de solución de los conflictos y remedio a la anarquía: “la obra de Hobbes no es tanto una investigación histórica de la sociedad que mire a fijar en periodos aunque sean sólo aproximativos la evolución social del hombre, sino más bien una demostración que pretende ser rigurosa de un cierto tipo de Estado”.[15] En contraste con Hobbes, Rousseau en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* presenta un intento de reconstrucción histórica (aunque se trate siempre de una historia hipotética) de la evolución de la humanidad. De esta historia reconstruida por Rousseau una etapa es ubicada en la institución del Estado mediante el pacto propuesto por los ricos. Que este pacto constituya para él el origen histórico del Estado está confirmado por el contexto general: Rousseau afirma que no en todas las épocas y lugares ha sido posible realizar el acuerdo

institutivo del poder político, para ello es necesario el desarrollo de condiciones históricas específicas como la propiedad, la división del trabajo, la dependencia interpersonal y cierta evolución (en realidad degeneración) antropológica y psicológica.

Contrastando con el pacto histórico de los ricos, el pacto delineado en el *Contrato social* constituye al mismo tiempo una hipótesis racional y un proyecto político para un posible cambio radical de las relaciones hasta entonces predominantes. Por encima de esto, y considerando el mecanismo del sistema teórico, tanto en el inglés como en el ginebrino el pacto social asume la función de transformar la *multitud* en un *pueblo*, como un puente que permite pasar de la pluralidad atomista de los individuos a la unidad de un pueblo. La diferencia entre la multitud y el pueblo fue subrayada por ambos. Compárese lo dicho por Hobbes en el *De cive:* "El pueblo es una unidad con una sola voluntad, a la cual se puede atribuir una sola acción. Nada de todo esto se puede decir de la multitud" (XII, 8, pp. 241-242), con la célebre afirmación de Rousseau: "Habrá siempre una diferencia entre someter una multitud y el gobernar un pueblo" (*C. S.*, I, V, p. 284).

La tradición, posteriormente codificada por Pufendorf, distinguía dos tipos de acuerdo, en la base de la institución de la sociedad civil. Por una parte, el pacto de asociación *(pactum societatis)* mediante el cual cierto número de individuos deciden reunirse en un cuerpo separado del resto de la humanidad; por otra, el pacto de sumisión *(pactum subiectionis)*, por medio del cual estos individuos reconocen una autoridad a la cual obedecerán. Con su pacto de unión *(pactum unionis)*, Hobbes abarca en uno solo el elemento asociativo y el elemento de sumisión: efectivamente, con la estipulación de un único pacto cada uno de los individuos se obliga con todos los demás a someterse a la voluntad y autoridad de un tercero. De manera que con un solo acto —en el cual cada uno frente a otro renuncia a todos sus derechos y a usar por cuenta propia la fuerza, en favor de un tercero que deviene soberano— los individuos quedan asociados y sometidos: la sumisión común a un tercero es precisamente lo que constituye el vínculo social. Rousseau, al contrario, rechaza la idea de la sumisión: el contrato social implica la renuncia total a los derechos y al uso de la fuerza individual; pero esta renuncia es en favor de la colectividad de la cual cada uno forma parte, y ello significa que ningún hombre queda sometido a ningún otro; eliminada la sumisión queda solamente el esquema asociativo.[16] El poder soberano está constituido por la totalidad de los individuos que estipularon el contrato y esto permite evitar la sumisión y mantener la libertad; la libertad política o autonomía que consiste para cada individuo en el dar leyes a sí mismo, en cuanto participantes del cuerpo soberano, en otras palabras, cada individuo obedece a sí mismo como miembro del "yo común".

Por otro lado, es notable que el mismo Hobbes reconozca una diferencia en la estructura del pacto de acuerdo con la forma de Estado que viene con él instituida. En el caso de la democracia es superfluo el elemento de la sumisión, ya que por definición en la democracia (conocida también como Estado popular) no se puede reconocer como soberano a una persona o a un grupo; el pacto institutivo de esta forma de Estado es tal que los individuos recíprocamente se obligan a obedecer la decisión de la mayoría. Con las palabras de Hobbes, cada uno se compromete a "someter la propia voluntad a la

voluntad de la mayoría bajo la condición de que también los otros hagan lo mismo" (*De cive*, VII, 7, p. 182).[17]

Como se recordará, Rousseau no admite como formas legítimas ni la monarquía ni la aristocracia. La única forma de Estado válida es la República en la que todos los asociados participan en el proceso decisional de la política. El contrato social, no el pacto de sumisión, es válido porque la única forma de agregación legítima es la que "dando cada ciudadano a la patria, lo garantiza de toda dependencia personal" (*C. S.*, I, VII, p. 286). La soberanía popular es un punto irrenunciable de su filosofía política. Sabemos, en cambio, que Hobbes no sólo admite como legítimas otras formas de Estado, sino que declara en repetidas ocasiones su preferencia por la monarquía. Esta diferencia, quizás la mayor entre los dos autores, tiene una raíz axiológica. Hobbes, asumiendo como valores la seguridad y la vida de los asociados, es partidario de la soberanía del príncipe y de la monarquía: su perspectiva es *ex parte principis;* Rousseau, asumiendo como valores la igualdad y la libertad, es partidario de la soberanía popular y de la democracia: su perspectiva es *ex parte populi*.

Por la identidad del sistema teórico, por el planteamiento común del problema político, Hobbes y Rousseau concuerdan en el reconocimiento de que sólo el pacto puede resolver el problema de la dispersión de las múltiples fuerzas y voluntades en la unidad de la fuerza y la voluntad del Estado, dando de esta manera una base de legitimidad al mandato político: "El problema tanto de Rousseau como de Hobbes es ante todo el problema de fundar el derecho de manda."[18] Aquello en lo cual divergen es en la concepción misma del poder, de su significado y de su finalidad.

Para Hobbes el pacto de recíproca renuncia a todos los derechos es el único medio para perseguir el fin de cada uno, la garantía de la vida y la seguridad. Esto significa que todo debe ser alienado en el pacto, excepto la vida. Cada uno debe someterse incondicionalmente a un poder superior, ya que en el estado de naturaleza, reino de la libertad, todos pueden usar el propio poder y dañar a otro; la garantía de la paz en el estado civil sólo puede venir de un poder irresistible; para crear un poder semejante todos los derechos y toda la fuerza de los súbditos deben ser transferidos al soberano cuyo poder le permite "someter la voluntad de todos a la unidad y a la concordia recíproca" (*Elements*, I, XIX, 7, p. 160). Contra la fuerza de todos no hay otro remedio que la fuerza de uno solo; la sociedad civil nace del temor y se mantiene sólo por el temor.

En el contrato social de Rousseau la alienación es (si es posible concebirlo) todavía mayor; pero la renuncia total de cada uno a los propios derechos tiene la paradójica función de permitir el ejercicio de la libertad. Libertad conceptualizada, como se ha visto, en el sentido de autonomía; dar leyes a sí mismo. El tipo de contrato propuesto por Rousseau hace que cada uno participe en la elaboración de las decisiones colectivas a las cuales deberá obedecer. La tarea reservada por Hobbes para uno solo (el príncipe), en Rousseau es desempeñada por todos (el pueblo); en Hobbes el príncipe manda y todos los demás obedecen, en Rousseau todos mandan y todos obedecen. De esto deriva que Rousseau subraya la *actividad* del ciudadano; su visión optimista de la naturaleza

humana lo hace pensar que los hombres pueden dar lugar a una integración capaz de producir un supersujeto, el *yo común*. La sociedad civil de Rousseau nace de la confianza y se mantiene por la confianza entre los hombres.

Tanto para Hobbes como para Rousseau el pacto político crea una "persona pública" que concentra en sí a todas las personas naturales. Como Hobbes afirma: "queda claro de qué modo y por cuál procedimiento muchas personas naturales pueden, por temor mutuo y con el objeto de perseguir la propia conservación, vincularse en una sola persona civil, que llamamos Estado" (*De cive*, V, 12, p. 151);[19] de igual modo, Rousseau declara: "¿y qué cosa es persona pública?; respondo que es el ser moral al cual se da el nombre de soberano, que ha recibido la existencia del pacto social" (*Escritos sobre el abad de Saint-Pierre*, p. 367).[20] Pero se ha visto cuál es la diferencia entre quien representa la persona pública en Hobbes, el príncipe, y quien la representa en Rousseau, la asamblea popular. Quizás el valor de esta diferencia se puede apreciar mejor reconstruyendo la noción de igualdad de los dos sistemas. Hobbes considera a todos los hombres naturalmente iguales, pero iguales en la posibilidad de procurarse uno a otro el máximo de los males, la muerte. Esta igualdad es la base objetiva del estado de guerra. Para conseguir la paz los hombres deben volverse desiguales: desiguales precisamente en fuerza, en poder, siendo que el poder del soberano no es otra cosa que la suma de las fuerzas naturales alienadas por los individuos; para Rousseau, si bien los hombres nacen iguales, en la evolución histórica devinieron desiguales y a una condición de igualdad, paridad en el poder, se debe regresar en virtud del contrato social: "el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que todos se comprometen bajo las mismas condiciones y todos deben gozar de los mismos derechos" (*C. S.*, II, IV, p. 292). Esto permite que en la asamblea popular haya una igualdad decisional. Todo lo anterior sugiere la idea de una coincidencia entre las dos condiciones de desigualdad, final para Hobbes, intermedia para Rousseau.

En conclusión, para apreciar la dimensión de las ideas contractuales es oportuno comparar las concepciones de la naturaleza humana de los dos filósofos políticos. El hombre de Hobbes tiene características inmutables: la razón, las pasiones, la fuerza física, el egoísmo son atributos permanentes e invariables de la naturaleza humana. De esto resulta una idea antropológica fija y negativa. En cambio, en Rousseau se encuentra la idea de una mutabilidad histórica de la naturaleza humana; en sus orígenes el hombre era un ser simple que transcurría la vida en equilibrio con la naturaleza sin ligarse a los otros hombres. Cuando el equilibrio natural fue alterado por factores externos, el hombre tuvo necesidad de los demás y desde entonces se iniciaron los cambios, la adquisición de nuevas características físicas y psicológicas; fue el inicio de la historia. Sabemos que para Rousseau la evolución histórica del ser humano corresponde en realidad a su degeneración; pero el hombre como producto negativo de la historia no es, por ello mismo, inmodificable. La naturaleza humana es variable, su carácter propio es la perfectibilidad, lo que hace posible perseguir el objetivo de la creación de una nueva humanidad. En Rousseau se pueden localizar claramente tres imágenes diferentes de la naturaleza humana: el hombre del estado de naturaleza puro (como fue), cuya

característica fundamental es la simplicidad; el hombre de la sociedad civil corrupta (como es), que se presenta con las características negativas de la corrupción; el hombre de la República (como podría ser), o sea el ciudadano virtuoso.

Existe una sorprendente semejanza entre la imagen de Rousseau del hombre corrupto y la idea de Hobbes del ser humano. Esta semejanza nos lleva a descubrir analogías fundamentales entre el pacto de unión de Hobbes y el "contrato inicuo" de Rousseau. En ambos el momento de la asociación está ligado al momento de la sumisión (*De cive*, VI, 3, pp. 156-157; segundo *Discurso*, p. 71).[21] Esto responde a una profunda lógica: para hombres considerados en términos axiológicos negativos no cabe otra política que el dominio. Pero mientras Hobbes legitima el dominio, Rousseau lo considera ilegítimo, en cuanto no es adecuado para la naturaleza ideal y posible del hombre. La idea del contrato social institutivo de la República se justifica sólo en referencia a una imagen positiva del hombre. Mientras Hobbes considera que las tendencias negativas y destructivas de los hombres son inmodificables y sobre esta base justifica el poder autoritario y absoluto, Rousseau considera que el hombre puede cambiar y perfeccionarse y solamente para el hombre nuevo es posible la sociedad nueva republicana. Los hombres de Hobbes tienen necesidad de la coacción para poder convivir en paz:

> En efecto, si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que toda la humanidad hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, porque existiría la paz sin la sujeción (*Lev*., XVII, p. 165).

La necesidad del Estado para Hobbes es la necesidad de la sujeción, en cambio para Rousseau la necesidad del Estado es la necesidad de la autonomía. Pero para ello es necesario un nuevo tipo de pacto (social), un nuevo tipo de Estado (República) y también un nuevo tipo de hombre (ciudadano virtuoso).

---

[1] *Cf.* N. Bobbio, "Il modello giusnaturalista" (1979), p. 40. La posición del iusnaturalismo con respecto al Estado, el cual es considerado como un producto artificial, y con respecto al hombre, que se considera un ser carente de un instinto natural a la sociabilidad, contrasta radicalmente con el pensamiento aristotélico que sostiene: "es evidente que el Estado es un producto natural y que el hombre por naturaleza es un ser sociable". *Política,* 1253 a, p. 6.

[2] El "modelo iusnaturalista" es conocido también como "modelo hobbesiano" porque la construcción de los momentos fundamentales se repite en muchos sistemas teóricos entre los siglos XVII y XVIII. *Cf.* N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico", pp. 34-39.

[3] Hobbes había hecho referencia al pacto en cuanto fundamento único del acuerdo entre los hombres poco antes en los siguientes términos: "el acuerdo… entre los hombres, es sólo por pacto y es artificial" (*Lev.* XVII, p. 166). Rousseau resalta la naturaleza convencional del orden civil: "el orden social es un derecho sacro que sirve de base a todos los otros. Sin embargo, este derecho no proviene de la naturaleza, está basado en una convención" (*C. S.* I, I, p. 279; *Manuscrito de Ginebra,* I, III, p. 12).

[4] Al respecto, es importante presentar la nota que Hobbes agrega al capítulo VI del *De cive* (p. 154): "La multitud no es una persona natural. Pero la misma multitud deviene una sola persona si sus miembros reconocen por medio de pactos que la voluntad de todos será la voluntad de un solo individuo, o la de la mayoría, porque de esta manera ella viene investida de una sola voluntad y por lo tanto puede ejecutar acciones voluntarias como mandar, emanar leyes, adquirir y transferir derechos, etc.; en este caso se habla con más frecuencia de pueblo y no de multitud". *Cf.* también E. Cassirer, *Das Problem J. J. Rousseau,* trad. al italiano de M. Albanese, La Nuova Italia, Florencia, 1938, pp. 28-29.

[5] Las cursivas son mías. Presentamos la redacción en inglés de este fragmento: "For by this Authoritie, given him by every particular man in the Common-Wealth, he hath the use of the much power and strength confered on him, that by thereof, he isinabled to forme the wills of them all, to Peace at home, and mutuall ayd against their enemies abroad. And in him consisteth the Essence of the Common-Wealth". *Leviathan,* pp. 227-228.

[6] Las cursivas son mías. *Cf.* E. Cassirer, *op. cit.,* p. 32.

[7] N. Bobbio, "Thomas Hobbes", p. 311.

[8] Presentamos la redacción en francés de este fragmento: "Le prémier de tous les biens n'est pas l'autorité mais la liberté". *O. C,* III., p. 388. Una prueba más de que Rousseau se mueve en la antítesis opresión-libertad y no en la contraposición guerra-paz se puede encontrar en el siguiente fragmento: "La especie prospera más a la sombra de la libertad que al abrigo de la paz." *C. S.,* III, IX, nota, p. 318. Pero el que Rousseau exalte la libertad no quiere decir que rechace el principio de unidad política. Como se ha visto en diversas ocasiones, la unidad política del Estado es uno de los temas fundamentales de su filosofía política.

[9] *Cf.* N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1973), p. 10: "El principio de legitimidad de la sociedad política, a diferencia de cualquier otra forma de sociedad natural, en particular a diferencia de la sociedad familiar y de la sociedad patronal, es el consenso".

[10] *Cf.* L. Strauss, *The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis,* Clarendon Press, Oxford, 1952, pp. 21-22.

[11] *Véase* T. Hobbes, *De cive,* IX, 10, p. 206: "El padre de familia, sus hijos y sus sirvientes, reunidos en virtud de la patria potestad en una sola persona civil, constituyen una familia. Si ésta se vuelve tan numerosa, por un fuerte incremento de nacimientos y por la adquisición de nuevos sirvientes, que no pueda ser sometida sin dificultad, se llamará monarquía hereditaria". Hobbes llama "natural" este tipo de monarquía porque se adquiere por la fuerza.

[12] *Cf. ibidem,* VIII, 5, p. 195.

[13] Esta afirmación que justifica el tercer momento definitivo y positivo de su sistema, es decir, la fundación contractual de la República, contrasta radicalmente con la afirmación hecha cuando juzgaba las consecuencias de la estipulación del pacto inicuo: "todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad". *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad,* p. 67. Por otra parte, debemos decir que la oposición al derecho de conquista es constante y recurrente en todas sus obras. *Véase ibidem,* p. 67: "no siendo la conquista un derecho, no ha podido fundarse sobre él ninguno otro, permaneciendo siempre el conquistador y los pueblos conquistados en estado de guerra". En el *Discurso sobre la economía política* (p. 100), se dice de la esclavitud "que es contraria a la naturaleza y que ningún derecho puede legitimarla".

[14] *Cf.* L. Strauss, *op. cit.,* p. 61.

[15] N. Bobbio, "Introduzione" al *De cive*, p. 22.

[16] *Véase* O. von Gierke, *Johannes Althusius un die Entwincklung der naturrechtlichen Staatstheirien,* trad. al italiano de A. Giolitti, Einaudi, Turín, 1974, p. 87: "Fue por ello un gesto verdaderamente revolucionario lo hecho por Rousseau al eliminar de la doctrina contractualista el contrato de dominación". *Cf.* también la p. 101.

[17] Es de hacerse notar que mientras en los *Elements* y en el *De cive* afirma que la democracia es la forma original de la que derivan las otras dos, en el *Leviatán,* que es la obra más acabada, abandona esta idea. En los *Elements* (II, II, 6, p. 180) se lee: "una democracia constituye por institución el inicio tanto de la aristocracia como de la monarquía". En el *De cive* (VII, 8, p. 182), sobre la relación entre la democracia y la aristocracia, escribe: "El Estado aristocrático, o sea el Estado regido por el consenso de los ciudadanos notables investidos del poder soberano, trae su origen de la democracia". Sobre la relación con la monarquía observa: "Como la

constitución aristocrática, así también la monarquía derivada de la autoridad del pueblo, en cuanto éste transfiere el propio derecho, es decir, el poder soberano, a un individuo". VII, II, pp. 184-185. Esta diferencia interpretativa reside en el hecho de que en las primeras obras parece manifestarse una confusión entre lo que es la asamblea constituyente y lo que es la asamblea democrática. Esta confusión se hace evidente en el siguiente fragmento de los *Elements:* "De estas tres especies la primera en orden de aparición es la democracia, y necesariamente debe ser así, ya que una aristocracia y una monarquía requieren la designación de personas sobre las cuales se hayan puesto de acuerdo, y este acuerdo de una gran multitud de hombres debe consistir en el consenso de la mayoría; existe efectivamente una democracia ahí donde los votos de la mayoría involucran a los votos del resto". II, II, E, p. 177. El origen democrático de las otras formas derivaba de la consideración hecha por Hobbes en los primeros escritos en los que todavía reconocía la soberanía originaria del pueblo. Esto es observable cuando habla de la institución de la monarquía "mediante un decreto del pueblo soberano que transmite la soberanía a un solo hombre nombrado y aprobado mediante la mayoría de sufragios". *Elements,* II, II, 9, p. 181. *Cf.* también L. Strauss, *op. cit,* p. 63.

[18] N. Bobbio, "La teoria dello Stato e del potere", en AA. VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno,* a cargo de P. Rossi, Einaudi, Turín, 1981, p. 227. Bobbio ha subrayado la importancia histórica de la concepción que Hobbes tiene de la unidad del poder. *Véase* su término "Stato", p. 473: "El tema de la exclusividad del uso de la fuerza como característica del poder político es el tema hobbesiano por excelencia: el paso del estado de naturaleza al Estado está representado por el paso de una condición en la cual cada uno usa indiscriminadamente la propia fuerza contra todos los otros a la condición en la cual el derecho de usar la fuerza pertenece solamente al soberano. A partir de Hobbes el poder político asume una connotación que permanece constante hasta hoy".

[19] O. von Gierke subrayó la importancia de Hobbes en cuanto introductor del concepto moderno de personalidad del Estado. *Véase op. cit.,* p. 148: "Hobbes lo formuló netamente con el término técnico de 'persona civitatis' y lo puso por primera vez en el centro de la construcción jurídica del Estado como sujeto de derecho."

[20] O. von Gierke puso de manifiesto el nexo entre Hobbes y Rousseau en el tema de la personalidad del Estado. *Véase ibidem,* p. 155: "Rousseau se apoyó en la doctrina absolutista inaugurada por Hobbes, cuyo concepto específico de una personalidad unitaria del Estado fue introducido por él como parte integrante de la propia doctrina."

[21] *Ibid.*, p. 82.

XII. EL "LEVIATÁN" Y EL "YO COMÚN"

EN LOS dos sistemas de filosofía política que nos ocupan, el Estado representa el momento culminante: el Estado es la antítesis y al mismo tiempo la solución de las problemáticas condiciones consideradas indeseables por Hobbes y por Rousseau.

Los términos antitéticos en Hobbes quedan claramente identificados, ya que su sistema se agota, como se ha visto, en una bipartición; en Rousseau, por la tripartición y la perspectiva histórica, el problema es más complejo. Pero de todo lo que se ha dicho hasta ahora se puede deducir que el momento decisivo y resolutivo de todo el sistema de Rousseau es la construcción del *yo común*, así como en Hobbes es la construcción del *Leviatán*.

El paso del estado de naturaleza a la sociedad civil a través del contrato social es un paso ejecutado por la razón, que induce a los hombres a dejar una condición negativa para llegar a otra positiva. En este principio se da un acuerdo substancial entre los dos autores. Debe recordarse, una vez más, lo que escribió Hobbes sobre la transformación que se experimenta pasando de un estado al otro: "fuera del Estado, es el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el Estado, es el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia" (*De cive*, X, 1, p. 211). Esta afirmación corresponde a aquella de Rousseau que, refiriéndose al cambio del estado de naturaleza a la sociedad civil, describe como un cambio "de la independencia natural por la libertad; del poder de dañar a otros por la propia seguridad, y de su fuerza, que otros podían superar por un derecho que la unión social hace invencible" (*C. S.*, II, IV, p. 293). El contrato social crea el cuerpo político, el *Leviatán* en un caso y el *yo común* en otro. Ambos representan la persona moral creada artificialmente por la voluntad de los hombres para beneficio propio. Este gran artificio, el más grande que los hombres hayan podido crear,[1] es el Estado. El poder del Estado es el poder soberano, y es significativo que ambos autores con comparaciones antropomorfas indiquen en el poder soberano el alma del cuerpo político.[2]

No se trata de concordancias casuales: las opciones políticas de Hobbes y Rousseau, por cuanto puedan resultar divergentes y frecuentemente opuestas, presentan imágenes de la soberanía indiscutiblemente homólogas. Robert Derathé, por ejemplo, afirma categóricamente: "la conception de la souverainité (est) exactement la même chez les deux auteurs".[3] Esta identidad se puede sintetizar en los puntos siguientes: *1)* el poder

soberano resuelve una pluralidad anterior en una unidad; *2)* la alienación de los derechos naturales de la que resulta la constitución del poder soberano debe ser total, lo cual produce un poder "total"; *3)* el poder así constituido es absoluto, inalienable o irrevocable, indivisible.

La paradójica relación entre Hobbes y Rousseau reside en el hecho de que, mientras sus sistemas resultan idénticos en el concepto de soberanía, no sólo son diferentes sino opuestos en las respectivas representaciones del sujeto que es titular del poder soberano. El gran contraste que recorre toda la historia de la filosofía política entre los partidarios de la soberanía del príncipe y los partidarios de la soberanía del pueblo, encuentra en Hobbes y Rousseau sus ejemplos culminantes.[4] El ejercicio efectivo del poder soberano implica en Hobbes una relación de heteronomía, de superior a inferior; en Rousseau produce, al contrario, una relación de autonomía que excluye cualquier jerarquización. Mientras Hobbes pone en evidencia que en la relación política los súbditos son todos igualmente lejanos del soberano: "Como en presencia del amo todos los sirvientes son iguales y sin honor alguno, así son también los súbditos en presencia del soberano. Y aunque cuando no están en su presencia, parecen unos más y otros menos, delante de él no son sino como las estrellas en presencia del Sol" (*Lev.* XVIII, p. 179); Rousseau contrastantemente presenta la relación política como aquella en la cual los súbditos son todos igualmente cercanos al soberano, más aún, físicamente coincidentes con él, ya que ciudadano legislante y súbdito obediente son la misma persona: "el soberano [la reunión de los ciudadanos] conoce sólo el cuerpo de la nación sin distinguir a ninguno de los individuos que la componen" (*Manuscrito de Ginebra*, I, VII, p. 32).

El contraste de las dos posiciones se aclara mejor cuando se consideran y se comparan las figuras que dentro de cada sistema vienen opuestas a la figura del poder soberano. Hobbes contrapone el *Behemonth* al *Leviatán*, Rousseau contrapone el *déspota* al *yo común*. *Behemoth* es, según el valor alegórico que Hobbes le atribuye a esta figura mítica de la Biblia, el monstruo de la guerra y de la anarquía. Tan es así que Hobbes da el título precisamente de *Behemoth* a su última obra, en la cual tiende a ubicar las ideas y las fuerzas políticas que llevaron a Inglaterra a la guerra civil.[5] El "Behemoth" de Rousseau, por así decirlo, no es la desarticulación del poder (anarquía), sino más bien el máximo poder personal, la tiranía y el despotismo, o sea el dominio de una persona que impone por medio de la fuerza su propia voluntad a todos. En suma, el reino de la opresión, de la injusticia y de la desigualdad.[6]

El problema de Hobbes es el de la eficacia del poder y sobre esta base debe entenderse su preferencia por la constitución monárquica. No bastan las promesas y los acuerdos para garantizar la paz interna y extrema; es necesaria la concentración de la fuerza. La máxima eficacia del poder se obtiene ahí donde la máxima concentración de la fuerza es sometida a la voluntad de uno solo, en cuya *persona física* se resume la personalidad, la autoridad y la potencia del Estado. Para Rousseau en contraste, la fuerza del Estado deriva de la íntima unión de los ciudadanos, tal unión debe formar un sujeto colectivo, el *yo común*. Se entiende que la realización de este tipo de integración colectiva es más

difícil que la asignación de la fuerza colectiva a un único sujeto; pero el problema de Rousseau no es en primera instancia la eficacia del poder, sino la libertad, o mejor dicho el problema de encontrar una forma de Estado cuya fuerza (poder eficaz) no contradiga la libertad.

Mientras en Hobbes la fuerza del Estado y la libertad del individuo se excluyen recíprocamente, en Rousseau en cambio tienden a coincidir. Esto le permite afirmar que "sólo la fuerza del Estado realiza la libertad de sus miembros" (*Manuscrito de Ginebra*, II, V, p. 57). El poder soberano pertenece a la totalidad de los miembros y su fuerza deriva del ejercicio de la libertad de cada uno; en otras palabras, un acto soberano no elimina ni limita la libertad, sino, por el contrario, es un acto de libertad, puesto que "no es un convenio del superior con el inferior, ni un mandato del amo al esclavo, sino del cuerpo del Estado con cada uno de sus miembros" (*Manuscrito de Ginebra*, I, VI, p. 32; *C. S.*, II, IV, p. 292). En Hobbes todo se confía a la voluntad de una persona que decide sin depender de nadie; en Rousseau la decisión se confía a la voluntad general, que para ser tal necesita de un gran esfuerzo colectivo que tienda ha hacer prevalecer el interés general sobre el interés privado. Esto lleva a Rousseau a afirmar: "la primera ley, la ley fundamental que deriva inmediatamente del pacto social, es que cada uno debe preferir en cada cosa el mayor bien de todos" (*Manuscrito de Ginebra*, II, IV, p. 55).

En el sistema de Hobbes "la voluntad del autócrata es ley", o sea la voluntad de un individuo debe tomarse como la voluntad de cada súbdito; en Rousseau la voluntad general es la voluntad soberana que para ser tal requiere de la participación de todos los ciudadanos y sólo por esto se convierte en mandato legítimo.

Es importante señalar por otra parte que las diferencias en cuanto al sujeto titular de la soberanía contrastan con las semejanzas de las dos filosofías políticas en lo que atañe al concepto de soberanía, o sea con la definición del concepto de poder político como poder soberano. La soberanía es definida por Hobbes con base en los atributos de este poder que se distingue por ser irrevocable, absoluto e indivisible; para Rousseau el poder soberano es inalienable, absoluto, indivisible e infalible. Como se observa, la concordancia entre Hobbes y Rousseau es perfecta en lo que incumbe a los atributos del poder soberano, en cuanto absoluto e indivisible. Pero parece posible establecer una comparación entre el concepto de Hobbes de la irrevocabilidad y el concepto de Rousseau de la inalienabilidad. Y conviene comenzar desde este punto.

a) El atributo de la irrevocabilidad del poder soberano se puede justificar con base en la innovación introducida por Hobbes en la tradición contractualista. De acuerdo con esta tradición (piénsese por ejemplo en Althusius), el Estado nacía del pacto entre el pueblo y el príncipe. Ello significaba que el pueblo era concebido como un cuerpo ya constituido antes del contrato. Y, como afirmaba Althusius, es impensable que un pueblo se obligue a la obediencia absoluta y que pueda tolerar un mandato arbitrario. Ante la posible falta de respeto de estos preceptos se fundaba el derecho del pueblo de revocar el mandato del príncipe. Hobbes modifica el planteamiento de la antigua perspectiva contractualista: antes del pacto no existe un pueblo ya constituido sino solamente una multitud de individuos, en la que cada uno mantiene la propiedad de sus derechos y de su voluntad.

El pueblo no es un ente preconstituido, sino que toma forma con el pacto; el pacto es ahora conceptualizado como la promesa de cada individuo a los demás de obedecer a la autoridad de un tercero.[7] Cuando el Estado es concebido como la consecuencia del acuerdo de los individuos tomados singularmente entonces el poder soberano resulta irrevocable al menos por dos razones. En primer lugar, puesto que el pacto institutivo del poder soberano es por definición un acto unánime, también un acto de révoca, o sea destitutivo del poder soberano, requeriría no ya la simple mayoría de votos, sino la unanimidad, lo que es improbable. En segundo lugar, tomando en cuenta que el titular del poder soberano no es uno de los contrayentes, sino un beneficiario no involucrado en el acuerdo entre los individuos, aquél no está obligado con éstos, y por consiguiente para que pueda darse la révoca de la obligación política sería necesario también el consenso del titular del poder.[8] Sin embargo, es necesario agregar que el cambio de perspectiva introducido por Hobbes en el contractualismo no es solamente una astucia para legitimar un poder irrevocable. Esta innovación coincide con el nacimiento (teórico) del individualismo moderno, gracias a la disolución de la idea orgánica de pueblo. Rousseau se inspira también en una perspectiva individualista, pero, como se recordará, él no concibe que la alienación de los derechos individuales sea en favor de un tercero, sino únicamente en favor de la colectividad. El filósofo de Ginebra coincide con Hobbes en la crítica a la noción orgánica de pueblo cuando entra en una clara polémica contra Grocio: según Grocio, un pueblo puede darse un rey; pero, admitiendo hipotéticamente que lo pueda hacer, ello presupone un acuerdo precedente que haya formado al pueblo: "De esta manera, antes de examinar el acto por el cual el pueblo elige un rey, sería conveniente examinar el acto por el cual un pueblo se constituye en tal, porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad" (*C. S.*, I, V, p. 284). Precisamente Rousseau apoya su idea de que el pueblo es el único titular legítimo de la soberanía y en cuanto tal no puede transferirla o alienarla en el análisis de este acto (el contrato social): el segundo libro del *Contrato social* inicia, significativamente, con el capítulo titulado "La soberanía es inalienable". El razonamiento se puede reconstruir de la siguiente manera: la persona moral nacida del contrato social es un cuerpo colectivo formado por la unión de los ciudadanos, y lo que une a los ciudadanos es el *interés común:* "si no hubiese algún punto, en el cual todos los intereses concordasen, ninguna sociedad podría existir" (*C. S.*, II, I, p. 289). El interés común no puede ser definido sino por la voluntad popular, por la voluntad general: tomando en consideración que ninguna persona o grupo puede ser intérprete auténtico y legítimo del interés común, ninguna voluntad privada puede substituir a la voluntad general.[9] De esta manera, el pueblo no puede alienar su soberanía, es decir, el poder de hacer valer el interés común, la capacidad de imponer la voluntad general: en el momento en que el pueblo alienase la soberanía el cuerpo político quedaría destruido. Este es el argumento más sólido empleado por Rousseau contra la idea del *pactum subiectionis*.[10] Los partidarios de la *subiectio*, aunque reconocían la soberanía originaria del pueblo, consideraban que la fundación del Estado implicaba necesariamente la alienación de la

soberanía (dada a un individuo o a una asamblea). Y como reconocían la legitimidad de la sumisión mediante pacto, de igual modo justificaban la esclavitud, el derecho de conquista, y hasta la validez del dominio tiránico. En suma, en esta perspectiva teórica, la soberanía se podía alienar como cualquier otro bien o derecho. Rousseau sostuvo en oposición a este argumento que la soberanía es inalienable por la misma razón de que la libertad es inalienable.[11] La soberanía del pueblo es al mismo tiempo causa y efecto de la libertad de cada ciudadano: la alienación de la soberanía popular implicaría la pérdida de la libertad de cada ciudadano y por consiguiente la negación de la naturaleza humana y también de la naturaleza de la asociación política.

La asociación política tiene por objeto el bien común; el bien común sólo puede ser definido por la voluntad general, luego entonces no puede ser alienada ni representada sino a costa del bien común y con esto de la existencia misma del Estado: "Por tanto, digo que la soberanía, no siendo más que el ejercicio de la voluntad general, no puede alienarse jamás, y que el soberano, que no es más que un ente colectivo, no puede ser representado sino por él mismo" (*C. S.,* II, I, p. 289).

En conclusión, se puede decir que la inalienabilidad del poder soberano, de acuerdo con la noción de Rousseau, es una especie de irrevocabilidad hobbesiana al revés. Una y otra son concebidas en los respectivos sistemas de filosofía política como condiciones de la subsistencia de la sociedad civil; pero una vez que cualquier forma de sumisión política del Estado ha sido despojada de legitimidad, la idea de Hobbes del poder irrevocable del príncipe se convierte en Rousseau en la idea del poder inalienable del pueblo.

b) Para los dos autores el poder soberano es absoluto.[12] La afirmación de que el poder soberano es absoluto deriva, en los dos sistemas, de la cláusula contractual de la renuncia total a los derechos naturales de cada individuo; sólo con una renuncia absoluta es posible crear un Estado perfecto. Si quedara en los individuos alguna parte de los derechos naturales, estos derechos constituirían los límites del poder del Estado, y el Estado sería imperfecto. Sin embargo, tanto Hobbes como Rousseau consideran que existe un derecho, uno solo, al que no se puede renunciar (de otra manera el Estado no tendría sentido): para el primero el derecho a la vida, para el segundo el derecho a la libertad. El Estado y lo absoluto de su poder están justificados esencialmente por la tarea de garantizar tales derechos: el Estado para Hobbes se disuelve cuando ya no es capaz de asegurar la vida de los súbditos; el Estado para Rousseau deja de existir si en él deja de ser realizable la libertad de los ciudadanos. La peor calamidad para el Estado, según Hobbes, es que el soberano no logre hacerse obedecer y mantener la paz protegiendo la vida de los súbditos; el máximo de los males para el Estado, de acuerdo con Rousseau, es que una voluntad privada usurpe la voluntad general violando la libertad de los ciudadanos. Para evitar estos peligros extremos los dos filósofos sostienen que el poder soberano debe ser un poder absoluto.

Hobbes se da cuenta que un poder de tal magnitud permite a su titular utilizarlo para beneficio propio en perjuicio de los súbditos; pero también señala que reducir el poder soberano sería un remedio peor que el mal, porque un poder menor del máximo poder no

sería totalmente capaz de garantizar el orden y la seguridad. Y “el mayor poder que de los hombres se pueda transferir a un solo hombre se llama absoluto” (*De cive*, VI, 13, p. 163). El realismo político lleva a Hobbes a desconfiar de la sola palabra dada en el pacto; los hombres frenan su tendencia a dañar únicamente bajo la amenaza de los castigos: “Es necesario proporcionar la seguridad no con los pactos sino con los castigos” (*De cive*, VI, 4, p. 158). Los castigos dados por el soberano son, en todos los casos, justos porque la renuncia total a los derechos naturales equivale a la renuncia a oponer resistencia al poder soberano. El soberano usa sus poderes según su propio criterio con objeto de preservar la paz. Si se considera, como se prevé por la fórmula del pacto, que cada súbdito es autor de toda acción del soberano, se deduce lógicamente que el soberano no puede cometer jamás injusticia contra los súbditos: sostener lo contrario sería como sostener el absurdo de que un súbdito puede cometer injusticia contra sí mismo.[13] Consecuentemente, Hobbes no presentó una teoría del abuso del poder: si el poder del soberano es absoluto, el soberano no puede abusar de él.[14] El problema de Hobbes, una vez más, es el problema no del abuso, sino de la eficacia del poder. De esta manera tiende a distinguir el poder efectivo del poder que no logra imponerse y no pueda mantener la paz. Rigurosamente hablando, este último no es propiamente un “poder político”; solamente es uno de los tantos poderes concurrentes en el estado de guerra o, en el mejor de los casos, un poder de un Estado imperfecto.

El poder soberano en Rousseau proviene de la voluntad general y se dirige a todos los individuos según el criterio de igualdad y justicia: “La voluntad general, para ser verdaderamente, debe ser tal, tanto en su objeto como en su esencia; ella debe partir de todos para aplicarse a todos” (*C. S.*, II, IV, p. 292).[15] A condición de que el principio de igualdad sea respetado, el cuerpo político puede disponer *absolutamente* de cada uno de sus elementos:[16] en efecto, el cuerpo político en cuanto sujeto colectivo, *yo común,* como cualquier persona natural, debe cuidar de la propia conservación, que coincide con el mantenimiento de la unión entre sus miembros: “el Estado o la ciudad no es más que una persona moral, cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si su cuidado más importante es el de la propia conservación, ésta tiene necesidad de una fuerza universal y coactiva para mover y disponer cada parte del modo más conveniente para el todo” (*C. S.*, II, IV, p. 291). Así, el poder soberano, poder de la ciudad sobre cada uno de sus miembros, es absoluto. En la dependencia absoluta de cada individuo del poder del Estado, Rousseau no encuentra la negación, sino la afirmación de la libertad: la dependencia de la voluntad general garantiza al individuo de la posible dependencia de la voluntad particular; Rousseau mira a la integración del individuo en la colectividad para liberarlo de cualquier vínculo personal. La libertad política coincide con la negación de la dependencia personal. Para evitar toda dependencia personal, toda “esclavitud”, se requiere una dependencia absoluta, impersonal, del Estado.

Pero ¿qué cosa significaría, con más precisión, el término “poder absoluto”? A esto se debe responder que, conforme a la tradición y también para Hobbes y para Rousseau, es el atributo del poder soberano en virtud del cual el poder resulta “desvinculado” de

obligaciones, en particular de la obligación de respetar normas;[17] el soberano, en cuanto absoluto, no está sujeto a las leyes que él mismo creó. Ni el inglés ni el ginebrino piensan en la soberanía de la ley, sino en la soberanía del sujeto titular del poder. Esto significa precisamente que el soberano es superior a la ley o, mejor dicho, que puede abrogar las normas que él mismo promulgó. Así pues, el poder soberano, en este sentido, es ilimitado, lo que no debe entenderse como que el poder soberano es arbitrario: aunque no subsistan límites formales, propiamente jurídicos, el soberano encuentra sin embargo límites de hecho, derivados de la naturaleza humana y también de la naturaleza del mismo poder que se le ha conferido. En primer lugar, el soberano no puede obligar a ninguno a cumplir acciones imposibles y absurdas; en segundo lugar, tomando en cuenta que el Estado es un ente racional[18] instituido para perseguir ciertos fines, el soberano no puede obligar a cumplir comportamientos contrarios al fin por el cual fue creado. Así, para Hobbes, el soberano no puede atentar contra la vida y la seguridad de sus súbditos, ni obligarlos a quitarse la vida. Con excepción de los límites de este tipo, Hobbes defiende la idea y el valor del poder absoluto contra las corrientes constitucionalistas inglesas.[19] De acuerdo con Hobbes, si un poder puede limitar otro poder resultará siempre superior a él; por lo tanto, se deberá llegar finalmente a un poder que no puede ser a su vez limitado y que no reconoce algún superior, este será entonces el poder soberano. De igual manera, Rousseau, contra los juristas de su tiempo según los cuales las leyes fundamentales (constituciones) fijaban en cada Estado los límites a la autoridad, sostiene la tesis de la ausencia de vínculos jurídicos para la voluntad general con el argumento de que también la constitución es un producto del poder soberano y por consiguiente, en vía de principio, puede ser modificada por éste.[20] Pero Rousseau, como Hobbes, es llevado a reconocer límites al poder soberano; tan es así que titula "De los límites del poder soberano" un capítulo del *Contrato social* (II, IV, p. 292). Una vez más, el poder absoluto no es arbitrario: "bajo la ley de razón nada es hecho sin causa" (*C. S.*, II, IV, p. 292). El Estado debe poner atención en la protección y el bienestar de los asociados respetando los principios y valores con base en los cuales ha sido instituido. Tomando en consideración que la voluntad general, y el mismo contrato social, se definen en relación con el bien común, se puede decir que el bien común es el verdadero límite interno de la acción del poder soberano: "El derecho que el pacto social otorga al soberano sobre los súbditos no traspasa… los límites de la utilidad pública" (*C. S.*, IV, VIII, p. 343). Del principio del bien común como es enunciado por Rousseau deriva un límite preciso al poder soberano: sus mandatos deben obligar a todos por igual sin discriminación ni privilegios: "el soberano jamás tiene el derecho de gravar a un privado más que a otro porque se extralimitaría en el caso particular que no es ya de competencia de su poder" (*Manuscrito de Ginebra,* I, VI, pp. 32-33). Sin embargo, es necesario repetir que ninguno de los dos autores considera necesario, más aún califican absurdo y al mismo tiempo dañino, crear garantías *jurídicas* para el respeto de estos límites: si el poder es concebido *sub lege,* entonces es preciso imaginar otro y superior poder capaz de hacer valer la ley. En suma, el poder político o es absoluto o no es soberano.

El tema de la relación entre la ley y el poder soberano en Hobbes y Rousseau presenta otros aspectos que merecen ser considerados. Ambos rechazan la idea de un poder *sub lege,* pero sostienen la idea de un poder *per leges*. Hobbes escribe: "El soberano de un Estado, sea éste una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles" (*Lev*., XXVI, p. 261). Tan es así que la tesis contraria es enlistada por él entre las teorías sediciosas;[21] de igual manera, Rousseau señala: "es contra la naturaleza del cuerpo político que el soberano imponga a sí mismo una ley que no pueda infringir" (*C. S*., I, VII, p. 286).[22] Sin embargo, es válido para ambos que "lo que caracteriza al Estado es precisamente el poder exclusivo de hacer leyes".[23] Para Hobbes, "El legislador en todos los Estados es… el soberano" (*Lev.,* XXVI, p. 260); para Rousseau la voluntad del pueblo "es un acto de soberanía y hace ley" (*C. S*., II, II, p. 289).

Por lo que respecta al objetivo de la ley, la relación entre Hobbes y Rousseau es en cambio de una neta contraposición. De acuerdo con el filósofo inglés, la ley es una restricción a la libertad: ella nació "para limitar la libertad natural de los hombres particulares, de manera que ellos no se dañaran, sino se asistieran uno a otro y se uniesen contra un enemigo común" (*Lev*., XXVI, p. 262). Por el contrario, para el filósofo ginebrino "la obediencia a la ley que nosotros mismos nos hemos prescrito es libertad" (*C. S*., I, VIII, p. 287)[24] Pero debe aclararse que la libertad a la que se refieren los dos pensadores es diferente: para Hobbes libertad significa posibilidad de hacer aquello que se desee sin ser impedido, para Rousseau significa dar leyes a sí mismo. Esta es la libertad de los ciudadanos siempre que entre ellos subsista una igualdad en la capacidad de decidir y una igualdad en la obligación de obedecer. Rousseau está consciente de que la fuerza de las cosas tiende siempre a producir desigualdades, pero la fuerza de la legislación debe constantemente corregir esta tendencia.[25] Sólo sobre la base de la igualdad se vuelve posible el reino de la libertad.[26]

c) El filósofo de Malmesbury y el filósofo de Ginebra son partidarios de la indivisibilidad del poder soberano. Es interesante observar al respecto que los dos recurren a la analogía entre el cuerpo político (el *Leviatán* y el *yo común*) y el cuerpo humano, y también a la imagen del desmembramiento para subrayar que cualquier división destruye el cuerpo político así como destruye el cuerpo de un hombre. Hobbes, teniendo en mente la formación de los partidos políticos y su tendencia a conspirar y a dividir la unidad del Estado, se sirve polémicamente del mito de Medea y de las Malíades: "de la misma manera conspiraban contra el padre (según la leyenda) las hijas de Pelio, rey de Tesalia, con Medea. Para restituir la juventud al viejo decrépito, siguiendo el consejo de Medea, lo cortaron en pedazos y lo pusieron a cocer, luego esperaron inútilmente que saltara fuera de nuevo vivo y sano" (*De cive*, XII, 13, p. 247). Por su parte, Rousseau se dirige contra los teóricos de la división de poderes de la siguiente manera: "los charlatanes japoneses, se dice, cortan en pedazos un niño ante los ojos de los espectadores, luego lanzan por los aires todos sus miembros, uno después del otro y hacen recaer al niño vivo y entero. Tales son, más o menos, los juegos de prestidigitación de nuestros políticos: después de haber desmembrado el cuerpo social, con un juego de

manos digno de una feria, unen los pedazos no se sabe cómo" (*C. S.*, II, II, p. 290). En realidad, los objetivos contra los cuales se dirigen polémicamente estos argumentos analógicos son diferentes: uno mira a la división del Estado en facciones, el otro a la división del poder soberano en órganos y funciones distintos. Pero es necesario señalar que ambos tipos de división son abordados y rechazados por los dos autores en defensa del principio de unidad del Estado que debe ser salvaguardada como la integridad de un hombre.

El principal problema político de Hobbes es precisamente el de la unidad del poder: para él quien sostiene cualquier forma de división de la fuerza y del poder del Estado trabaja por el regreso a la guerra de todos contra todos. La ausencia de unidad lleva a la violencia y a la muerte; el advenimiento de la paz y el orden es posible gracias a la unidad del Estado.[27] En todas sus obras sostiene que no se puede dividir la soberanía sin destruirla: el poder supremo está compuesto por partes ligadas estrictamente cuya separación provocaría el debilitamiento de todas y la disolución del sistema. Los principales tipos de división que Hobbes ataca son aquella entre el Estado y la Iglesia, o sea entre el poder secular y el poder espiritual, y aquella entre la Corona y el Parlamento. Hobbes objeta contra los partidarios de que la atribución de los derechos de imponer tributos fuera dada al Parlamento y la atribución de los derechos de declarar la guerra y la paz fuera cedida a la Corona, que no se puede hacer la guerra ni garantizar la paz sin dinero, así como no se puede obtener el dinero de los súbditos sin blandir la espada. En síntesis, el soberano debe concentrar en sus manos y ejercitar todas las funciones públicas.[28] Y, correspondientemente, el poder soberano debe residir en una sola persona, sea ésta un individuo o una asamblea: si existieran dos soberanos dejaría de existir el Estado.[29]

La validez de la tesis de Hobbes fue reconocida explícitamente por Rousseau: "De todos los autores cristianos el filósofo Hobbes es el único que haya visto el mal y el remedio. Que haya osado proponer la reunión de las dos cabezas del águila y reconducir toda cosa a la unidad política, sin la cual jamás Estado o gobierno alguno serán bien constituidos" (*C. S.,* IV, VIII, p. 341). El principio de unidad política para Rousseau desciende directamente del contrato social que crea un cuerpo político único con una sola voluntad (general) y con una sola fuerza (pública), unidas en la autoridad soberana: "la autoridad soberana es simple y única, y no puede dividirse sin destruirla" (*C. S.*, III, XIII, p. 321). El contrato social unifica a los individuos y los transforma en partes del nuevo sujeto colectivo, *yo común,* cuyos derechos soberanos derivan de la renuncia de los particulares a sus derechos originales. Los derechos soberanos, por definición, residen en una sola persona (colectiva) y son indivisibles: "cada vez que se cree ver a la soberanía dividida se cae en error… los derechos que se toman por partes de la soberanía, le están todos subordinados, y suponen siempre voluntades soberanas de las cuales estos derechos no son sino la ejecución" (*C. S.*, II, II, p. 290). En otras palabras, Rousseau sostiene que todas las funciones públicas no son sino "emanaciones" de la voluntad general. Rousseau parece tener en mente a autores como Barbeyrac y Burlamaqui y en

general a la orientación del pensamiento liberal, de acuerdo con la cual, como también se ha visto en el caso de Montesquieu, toda concentración del poder lleva a su abuso, en vista de que cuando el poder se concentra y se vuelve absoluto va en contra de la libertad (negativa). Por consiguiente, para protegerla son necesarias la limitación y la división de ese poder. En oposición, Rousseau es partidario de que el poder soberano sea absoluto e indivisible y sostiene la compatibilidad, más aún, la coincidencia de éste con la libertad (positiva) del ciudadano.[30]

En realidad, las doctrinas clásicas que son contrarias al principio de la unidad del poder son dos y deben ser consideradas por separado: la primera, de origen antiquísimo, es la teoría del gobierno mixto; la segunda, quizás no tan antigua (en cuanto a su formulación explícita), del *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu, es la teoría de la separación de poderes. Tanto en Hobbes como en Rousseau se encuentran argumentos de confutación que pueden ser referidos idealmente a ambas doctrinas (en Hobbes se puede hablar de anticipación de la crítica *ante litteram* de la separación de poderes), pero estos argumentos se mezclan frecuentemente y es difícil distinguirlos netamente en dos categorías. La teoría del gobierno mixto, sostenida en todos los tiempos por quienes consideraban oportuno la distribución del poder entre las diversas fuerzas sociales, tuvo en Inglaterra su patria de adopción: en nombre de una relación equilibrada entre las fuerzas sociales fue justificada la distribución del poder público entre el rey, la Cámara de los Pares y la Cámara de los Comunes,[31] respectivamente representados, en un único gobierno, por el principio monárquico, por el principio aristocrático y por el principio democrático. Para Hobbes cualquier división y distribución del poder político ("el poder de mandar con pena de muerte") provoca inmediatamente la disolución del Estado, porque no permite ubicar con precisión quién es el soberano. Los tres principios políticos pueden ser, sin embargo, legítimos: el principio monárquico por el cual quien manda es uno solo, el principio aristocrático por el cual quienes mandan son los nobles (o los ricos), y el principio democrático por el cual quienes mandan son los muchos plebeyos (o los pobres); pero para Hobbes queda claro que son principios recíprocamente exclusivos y cualquier tipo de mezcla anula la idea misma de soberanía. Para Rousseau la posible consideración de un Estado mixto queda excluida *a priori* por el hecho de que la única forma legítima de Estado es la que se rige bajo el principio democrático: los otros dos principios son declarados ilegítimos y es obvio que no es posible mezclarlos al quedar admitido sólo un principio. En el sistema de Rousseau es más bien permitida alguna "mezcla", no ya en el nivel de las formas de Estado (la sola forma legítima es la republicana), definida por el tipo de poder político (el poder soberano de emanar mandatos obligatorios, y el solo tipo de poder soberano legítimo es aquel del pueblo), sino en el nivel de las formas de gobierno, definido éste reductivamente como poder ejecutivo; pero, tomando en cuenta que el poder del gobierno (o ejecutivo) es para Rousseau un poder subordinado al poder propiamente político, cualquier forma que él asuma, "pura" (gobierno de uno, o de pocos, o de todos) o "mixta" (mediante una combinación de los tres principios), no mella el principio de la soberanía popular.

La teoría de la separación de poderes se inserta en la tradición del gobierno mixto y

termina por transformarla completamente: ella concierne no ya a la distribución de "cuotas" del poder político a diversas fuerzas sociales, sino la atribución de cada una de las funciones o tareas que se suelen considerar como partes del poder político, componentes esenciales de la dirección de un Estado, o sea las funciones legislativa, ejecutiva y judicial, a órganos diferentes y separados capaces de equilibrarse y controlarse recíprocamente. Hobbes es partidario convencido de la idea contraria a la separación de poderes: sostiene la necesidad de la concentración de todas las funciones políticas en las manos del único órgano soberano. Para Rousseau, es válido decirlo, es soberano el órgano que detenta la función legislativa, y tal órgano no puede ser sino la asamblea de los ciudadanos: "La identificación de la soberanía con el poder legislativo es llevado a sus consecuencias extremas por Rousseau con el concepto de voluntad general."[32] Queda claro, de otra parte, que para ambos resulta admisible asignar tareas y delegar determinadas funciones a órganos diferentes del soberano, pero siempre bajo una rígida jerarquía y control por parte del soberano de los órganos inferiores y subordinados.

El enemigo más peligroso de la unidad del Estado es, a pesar de todo, otro: Hobbes y Rousseau de común acuerdo lo ubican en las facciones (o partidos). Ambos sostienen que la sociedad civil puede mantenerse solamente si todos los individuos orientan las propias acciones con base en los mandatos del único e incontrastado poder soberano. En el lugar donde sean toleradas las facciones, grandes o pequeñas, éstas actuarán siempre en vista de intereses particulares, contrapuestos a los de la asociación política general. Por su naturaleza, las facciones tienden a adueñarse del poder, pero aun cuando no lo logran son causa de conflictos entre los asociados y de división en el cuerpo político. Por ello el Estado debe sofocar cualquier tentativo de formación de estos grupos de poder en su interior e impedir su crecimiento: "Los teóricos más coherentes de la soberanía, como Hobbes y Rousseau, querían eliminar radicalmente como fuente de degeneración y de corrupción estos cuerpos o estas asociaciones intermedias, porque en el Estado debía existir una sola fuerza y una sola voluntad."[33] Hobbes ve nacer las facciones de la elocuencia demagógica de los ambiciosos y de la estupidez de quienes los escuchan. Los ambiciosos manipulan al partido para difundir la tendencia a desobedecer al soberano. En realidad, conspiran contra el poder soberano, pero en la mayoría de los casos sólo logran desencadenar el conflicto generalizado y lanzar a todos de nuevo en el estado de guerra. Por esto las facciones le parecen a Hobbes "semejantes a gusanos en los intestinos de un hombre natural" (*Lev.*, XXIX, p. 327).[34] Para Rousseau quien entra a formar parte de una facción ya no procura el bien colectivo, sino el bien del grupo particular. Los intereses particulares se contrapónen al único interés común que debe orientar la acción del Estado. Por consiguiente, la voluntad particular de estos grupos resquebraja la voluntad general; más aún, la voluntad general tiende a extinguirse y termina por ser substituida por el conjunto de voluntades particulares que luchan entre sí. Y cuando el interés común declina, "cuando el vínculo social comienza a desvanecerse y el Estado a debilitarse; cuando los intereses particulares comienzan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a pesar sobre las grandes" (*C. S.*, IV, I, p. 326), entonces el Estado, el gran artificio, se derrumba sobre la cabeza de sus constructores.

[1] Refiriéndose a Hobbes, Bobbio ("Thomas Hobbes", p. 288) afirma: "Relojero o arquitecto, el hombre, o mejor dicho el género humano en su desarrollo histórico, ha construido, instituyendo el Estado, el más complicado, quizás también el más delicado, cierto, el más útil de los mecanismos, aquel que nada menos le permite sobrevivir en la naturaleza no siempre amiga. Si es verdad que el hombre está llamado no solamente a imitar, sino también a corregir la naturaleza, la expresión más alta y más noble de esta cualidad de artífice es la construcción del Estado".

[2] Sobre el particular Hobbes escribe: "resulta claro que quien es investido del poder soberano (ya sea un individuo, ya sea una asamblea) tiene en el Estado, considerado como un cuerpo, la función no de la cabeza, sino del 'alma' ". *De cive*, VI, 19, p. 173. En Rousseau la identificación de la soberanía con el alma del cuerpo político se muestra indirectamente en este fragmento, referente a la función del ejecutivo: "Por tanto, es necesario para la fuerza pública un agente propio, que la reúna y la ponga en operación de acuerdo con la dirección de la voluntad general, que sirva a la comunicación del Estado y del soberano, que haga, en cierto modo, en la *persona pública* lo que en el hombre hace la unión del *alma* con el cuerpo". *C. S.,* III, I, p. 304. Las cursivas son mías. En el *Manuscrito de Ginebra* (I, IV, p. 19) sobre el mismo tema escribió: "Como en la constitución del hombre la acción del alma sobre el cuerpo es el abismo de la filosofía, así la acción de la voluntad general sobre la fuerza pública es el abismo de la política en la constitución del Estado."

[3] *Op. cit.,* p. 339. Poco antes, a propósito del progresivo acercamiento de Rousseau a Hobbes, Derathé había escrito significativamente: "Il suffit de comparer le *Contrat Social* et le Discours sur l'inegalité pour s'apercevoir qu'aprés avoir été l'adversaire de Hobbes, Rousseau est devenu de plus en plus son disciple". *Ibidem,* p. 338.

[4] Antes de la contraposición Hobbes-Rousseau se puede reconstruir la antítesis Bodin-Althusius. Bodin era partidario de la soberanía del príncipe; Althusius de la soberanía del pueblo. La relación entre estas dos parejas ha sido resaltada por O. von Gierke, *Johannes Althusius un die Entwicklung der naturrechtlinchen Staatsheirien,* trad. al italiano de A. Giolitti, Einaudi, Turín, 1974, p. 148: "Rousseau, restaurando la doctrina de la soberanía popular, cambia de nuevo la relación entre el derecho del pueblo y el concepto de soberanía. Como ya Althusius para el concepto de soberanía de Bodin, así él traduce el concepto de soberanía de Hobbes en el derecho indestructible del pueblo."

[5] *Cf. Behemoth,* pp. 6-8.

[6] *Cf. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad,* p. 75. Debe recordarse que al igual que Hobbes, Rousseau criticó la autoridad de la Iglesia como un poder que divide el Estado. *Cf. C. S.* IV, VIII, p. 341.

[7] *Cf.* O. von Gierke, *op. cit.,* pp. 84-85.

[8] Estas ideas fueron expuestas, en el *De cive* (VI, 19, pp. 172-175). En el *Leviatán,* Hobbes refuerza su argumentación observando que cada individuo se ha comprometido con cada uno a reconocer la autoridad de un tercero y "consecuentemente ninguno de los súbditos, cualquiera que sea la transgresión que se pretenda aducir, se puede librar de su sumisión". XVIII, p. 171. A esto se debe agregar que el soberano no está obligado con ninguno de sus súbditos "y todas sus acciones son legítimas, avaladas por todos y realizadas por la fuerza de todos". *Ibidem.*

[9] *Cf.* R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps,* Librairie philosophique J. Vrin, París, 1974, p. 257: "Pour lui, la souveraineté est un droit *inaliénable, imprescriptible, incommunicable,* qui ni peut résider que dans le corps de la nation et ne savrait en aucun cas être exerce par un individu".

[10] Derathé indica a Grocio, Pufendorf y Barbeyrac como los principales partidarios de esta idea. *Ibidem,* p. 253.

[11] El argumento de la inalienabilidad fue usado por Rousseau sobre todo para atacar los derechos del príncipe. Hobbes usa por su parte el argumento de la irrevocabilidad para defender los derechos del soberano. *Cf. Leviatán,* XVIII, p. 178.

[12] *Cf.* N. Matteucci, término "sovranità", en N. Bobbio, N. Matteucci, *Dizionario di Politica,* Utet, Turín, 1976, p. 976.

[13] A lo más, Hobbes sólo considera la posibilidad de que existan acciones inicuas. *Cf. Leviatán,* XVIII, p.

173: “Es verdad que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injurias, en la auténtica acepción de estas palabras”. Pero la iniquidad no implica consecuencias prácticas contra el soberano.

[14] *Cf.* N. Bobbio, “Thomas Hobbes”, p. 303.

[15] Rousseau no se cansa de repetir que la voluntad general rige solamente en la esfera de la generalidad y ataca permanentemente la transgresión del principio de igualdad. *Cf. C. S.,* II, IV, p. 292: “juzgando lo que nos es extraño, no tenemos algún principio verdadero de equidad que nos guíe”. Cada ciudadano tiene las mismas obligaciones y los mismos derechos; esta igualdad es la base del derecho político, y sólo sobre esta base es posible mantener una relación equitativa entre el cuerpo político y sus miembros. Rousseau dice también en el *Contrato social* (II, IV, p. 293): “cada uno con todos y todos con cada uno”.

[16] Autores como Benjamín Constant, Émile Faguet y León Duguit reprocharon a Rousseau el haber justificado en realidad la tiranía de la mayoría. *Cf.* R. Derathé, *op. cit.,* p. 345. También se le ha acusado de que su sistema en realidad promueve la “democracia totalitaria”. Haciendo una comparación entre el concepto de libertad en la democracia liberal y en la democracia “totalitaria”, L. Talmon observa (*The origins of totalitarian democracy,* trad. al italiano a cargo de M. L. Izzo Agnetti, Il Mulino, Bolonia, 1967, p. 8): “Ambos orientamientos afirman el valor supremo de la libertad, pero mientras uno identifica la esencia de tal libertad en la espontaneidad y en la ausencia de coerción, el otro sostiene que ella se puede realizar sólo a través de la búsqueda y la adquisición de un fin absoluto y colectivo”. Sobre la contraposición entre la teoría liberal y la teoría de Rousseau también habla R. Derathé en: “Introduzione” al *Contratto sociale,* Einaudi, Turín, 1980, p. XXVIII.

[17] *Cf.* R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps, op. cit.,* p. 340.

[18] *Cf.* N. Bobbio, “Il modello giusnaturalistico” (1979), p. 73.

[19] *Cf.* N. Bobbio, “Thomas Hobbes”, pp. 299-300.

[20] *Cf.* R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps, op. cit.,* p. 333.

[21] De aquí se desprende la conclusión de que el soberano goza de absoluta impunidad, en primer lugar porque solamente el soberano detenta la legítima autoridad y no existe otra autoridad que lo pueda juzgar; en segundo lugar, porque la fuerza del Estado está concentrada en sus manos y no existe por lo tanto otra fuerza en el Estado que lo pueda castigar. Hobbes ataca toda corriente que reconozca la posibilidad de juzgar las obras del soberano. Advierte que si el soberano pudiese ser juzgado esto provocaría la desobediencia política y con ello, paralelamente, la destrucción del Estado. *Cf. De cive,* XII, 1, p. 231; *Leviatán,* XXIX, p. 317. Se debe recordar que para Rousseau ningún ciudadano, en cuanto miembro del soberano, puede ser castigado por haber expresado libremente el propio juicio sobre un tema de interés público; solamente puede ser castigado si, como súbdito, comete un acto contrario a la ley.

[22] En el capítulo dozavo del segundo libro del *Contrato social* (p. 303) Rousseau agregaba: “Un pueblo es siempre patrón para cambiar las leyes, aunque fuesen las mejores”. Debe señalarse que con los mismos argumentos radicales usados en un tiempo para defender la autoridad del monarca, Rousseau enarboló la autoridad soberano del pueblo y su superioridad sobre la ley. *Cf.* O. von Gierke, *op. cit.,* p. 221.

[23] N. Bobbio, “Il modello giusnaturalistico” (1979), p. 89.

[24] Sobre el mismo tema de la ley en un fragmento del *Manuscrito de Ginebra* (I, VII, p. 35) había escrito: “¿Por cuál arte se ha podido encontrar el medio para sujetar a los hombres para hacerlos libres?; ¿emplear al servicio del Estado los bienes, los brazos, la vida misma de sus miembros, sin constreñirlos y sin consultarlos?; ¿encadenar con su beneplácito su voluntad y hacer valer su consenso contra su rechazo?; ¿forzarlos a castigarse por sí mismos cuando hacen lo que no han querido?; ¿cómo puede suceder que todos obedezcan y ninguno mande?; ¿que sirvan y no tengan patrón?, tanto más libres de hecho en cuanto, bajo una aparente sumisión, cada uno pierda de la propia libertad sólo lo que pueda perjudicar a la voluntad ajena. Estos prodigios son obra de la ley”.

[25] *Cf. C. S.,* II, XI, p. 302.

[26] La ley es la declaración del bien común; pero el pueblo, si bien en cuanto tal desee el bien común, no siempre es capaz de verlo. Reflexionando sobre este problema Rousseau introduce en el edificio teórico del *Contrato social* la enigmática y contradictoria figura del “Legislador”. El Legislador es el fundador del Estado, el hombre que logra personificar la esencia del pueblo y el espíritu del tiempo y dicta desinteresadamente las leyes

fundamentales en las que se sintetiza el interés colectivo. La figura del Legislador es lo opuesto a la figura del tirano o del déspota. No tiene propiamente poder, sino, por analogía, se puede decir que es el único ejemplo de poder monocrático positivo. Los ejemplos de legisladores a los que se refiere Rousseau son: Moisés Licurgo y Numa. Una de las obras italianas en las cuales se analiza la figura roussoniana del legislador es: P. Pasqualueci, *Rousseau e Kant*, Giuffré, Milán, 1976, pp. 350-368.

[27] *Cf.* N. Bobbio, "Thomas Hobbes", p. 282.

[28] El mando de la milicia, el poder judicial, la ejecución de las leyes, la fijación de los impuestos, el control de las doctrinas políticas, forman parte de los derechos soberanos que como tales son intransmisibles e inseparables. Hobbes sostuvo que la guerra civil en la Inglaterra de su tiempo se debió en buena parte a la división de estos derechos. *Cf. Leviatán,* XVIII, p. 178.

[29] *Cf.* R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps, op. cit.,* p. 285. La unidad del poder soberano es el principio fundamental del sistema de filosofía política de Hobbes. En efecto, Hobbes concluye su argumentación en favor de la unidad sosteniendo categóricamente: "es una teoría extremadamente peligrosa para la integridad del Estado que el poder soberano pueda ser dividido". *De cive,* XII, 5, p. 238.

[30] *Cf.* R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps, op. cit.,* pp. 286 *ss.*

[31] *Cf.* N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1979), pp. 75-76.

[32] N. Matteucci, "sovranità", *op. cit.,* p. 974.

[33] *lbidem*, p. 980. Presentamos también la crítica que L. Talmon (*op. cit.,* p. 65) dirige contra Rousseau por su concepto de las sociedades parciales y de la democracia: "Es extremadamente importante darse cuenta de que aquello que hoy es considerado un hecho esencial y concomitante de la democracia, es decir, la diversidad de opiniones y de intereses, era bien lejano de ser considerado esencial por los padres de la democracia del siglo XVIII. Sus postulados originales eran la unidad y la unanimidad. La afirmación del principio de la diversidad llegó más tarde cuando las consecuencias del principio de la homogeneidad habían sido demostradas durante la dictadura jacobina".

[34] Sin embargo, se debe tener presente que Hobbes es un autor realista que reconoce la complejidad de la vida política y acepta la existencia de las sociedades parciales a las que llama "partes similares" del Estado. A ellas dedicó todo el capítulo XXII del *Leviatán.* Comparando en este tema a Hobbes y a Rousseau, Bobbio (*Hobbes e le sócietá parziali,* Quaderni della biblioteca di Torino, p. 376) observa: "no obstante la semejanza muchas veces señalada entre el procedimiento constructivo de Rousseau y el de Hobbes, Hobbes no es Rousseau que condena las sociedades parciales como un vicio de una república bien constituida. Hobbes es un pensador realista, mientras Rousseau es un ideólogo. Hobbes es un pensador muy complejo, no obstante la aparente sencillez de su teoría, ambiguo no obstante su aparente claridad, a veces tortuoso no obstante su aparente lineariedad. La importancia dada a las sociedades parciales, a su variedad y a su función (positiva o negativa) es un tratado de realismo político, que muestra al observador, libre de prejuicios, de la 'verdad de hecho' al lado del filósofo racionalista que se dirige al estudio del Estado con el propósito de aplicar en él el método riguroso de la ciencia demostrativa".

XIII. LAS FORMAS DE ESTADO Y LOS MAGISTRADOS Y MINISTROS PÚBLICOS EN HOBBES Y EN ROUSSEAU

LA TIPOLOGÍA tradicional de las formas de gobierno está constituida con base en el número de gobernantes: monarquía si gobierna uno solo, aristocracia si son pocos, y democracia si es la mayoría del pueblo. Al lado de estas formas, la tipología tradicional admite la existencia de formas malas y corruptas que se oponen a las formas buenas y rectas: lo opuesto a la monarquía es la tiranía, a la aristocracia la oligarquía y a la democracia la anarquía (conocida también como oclocracia o demagogia). En el contractualismo prehobbesiano la forma de Estado quedaba definida en el momento de la aprobación del pacto político o de sumisión: para instituir el Estado era necesaria la aprobación de dos pactos sucesivos, el pacto de asociación para crear el pueblo, y el pacto de sumisión para sujetarse a un poder común, que permitía la transformación del pueblo en una *civitas*.[1] La forma específica de la *civitas* era definida al momento del segundo pacto por el número de gobernantes a los cuales se decidía someter.

Hobbes resuelve en un solo pacto *(pactum unionis)* la formación del pueblo y la definición de la forma de gobierno, ya que en su hipótesis contractual cada uno renuncia a sus derechos naturales en favor de un tercero (bajo la condición de que todos hagan lo mismo). Este "tercero", el detentador del poder soberano, puede ser una persona o una asamblea: "El representante debe ser necesariamente un hombre o varios, entonces es o una asamblea de todos o sólo de una parte" (*Lev.,* XIX, p. 181).[2] De esta manera Hobbes fundaba la posibilidad de distinguir y de seleccionar entre monarquía (gobierno de uno solo), aristocracia o democracia (gobierno de una asamblea de notables o popular). El filósofo inglés rechazaba en cambio la idea misma de la existencia de formas corruptas, considerando que no existen criterios objetivos para distinguir formas buenas o malas de Estado. Quien realiza semejante distinción se apoya en las pasiones y opiniones y no en un juicio racional: "Aquellos que están descontentos bajo la *monarquía,* llaman a ésta *tiranía;* aquellos a quienes les desagrada la *aristocracia,* llaman a ésta *oligarquía;* de igual manera, aquellos que se encuentran descontentos bajo una *democracia,* llaman a ésta *anarquía"* (*Lev.*, XIX, pp. 181-182). La distinción tradicional entre formas buenas y formas malas concernía, por un lado, los modos del ejercicio del poder *(ex parte exercitii);* por otro lado, los modos de adquisición del poder *(ex defectu tituli).* Bajo el

primer aspecto, los partidarios de la distinción adoptaban como criterio el respeto o violación de la ley por parte del gobernante. Al respecto, Hobbes observa que quien posee el poder soberano está desligado de la obligación de obedecer a las leyes, por lo cual no se puede dar ningún abuso ni exceso de poder ahí donde el poder es por definición *absoluto,* ni tiene sentido preguntarse si un cierto ejercicio del poder soberano sea justo o injusto, donde se entiende justo como conforme a las leyes. Bajo el segundo aspecto, quienes sostenían la distinción entre formas buenas y formas malas contraponían los modos legítimos de adquisición del poder a la adquisición del poder por medio de la fuerza; pero para Hobbes tanto los "Estados por adquisición" como los "Estados por institución" son legítimos. No importa si la sumisión haya sido arrancada por la fuerza del vencedor o haya emanado de la libre voluntad de los individuos, lo importante es que el poder logre hacerse valer como tal, obteniendo como sea la promesa de obediencia. El pacto que instituye un estado por adquisición y el que da lugar a uno por institución tienen el mismo grado de legitimidad. Así pues, excluidas las formas malas del sistema de Hobbes, queda el problema de la alternativa entre monarquía, aristocracia y democracia.

La posición de Rousseau con respecto a la tipología tradicional es diferente, ante todo porque sale de su teoría aquello que había sido considerado por la escuela iusnaturalista como fundamento insubstituible del Estado: el pacto de sumisión. Rousseau ataca directamente la concepción tradicional que sostenía la tesis de que la institución del gobierno derivaba de la sumisión del pueblo a los jefes: "Muchos han pretendido que el acto de esta institución fuese un contrato entre el pueblo y los jefes que se da, contrato por medio del cual se estipularían entre las dos partes las condiciones bajo las cuales una se obligaría a mandar y la otra a obedecer" (*C. S.,* III, XVI, p. 324). En contraposición, el filósofo de Ginebra sostiene categóricamente que el único contrato válido es el de asociación: "No hay más que un contrato en el Estado: el de *asociación:* y por sí solo excluye cualquier otro. No se podría imaginar algún contrato público que no fuese una violación del primero" (*C. S.,* III, XVI, p. 324). De aquí resulta que si primero era concebible en el acto de sumisión la elección entre el gobierno de uno, de pocos o de muchos, en Rousseau, que reconoce solamente el acto contractual de asociación, semejante elección queda excluida *a priori,* permaneciendo como única forma válida de Estado la democracia. Es de hacerse notar que ya Hobbes había ubicado la democracia como la única forma de gobierno en la cual resultaba inútil un acto de sumisión, debido a que la democracia implica por definición que los individuos se sometan a sí mismos en cuanto grupo, en cuanto pueblo.[3] Para Rousseau el cuerpo soberano puede ser constituido solamente por la reunión de todos los ciudadanos (soberanía popular), de la que proviene la voluntad general; cualquier otra voluntad siendo voluntad particular no tiene algún valor político. Tomando en cuenta que el poder supremo del Estado reside únicamente en la asamblea popular, un mandato que provenga de otra parte no será jamás un mandato político legítimo, sino una constricción de hecho. Ciertamente puede suceder, como está demostrado por muchos ejemplos históricos, que un pueblo sea dominado por un tirano, pero el tirano jamás podrá convertir la coacción en obligación

legítima; tan fuerte es su espada como débiles son sus argumentos. Así pues, Rousseau no considera como elemento digno de un estudio analítico la clasificación de las tradicionales formas de Estado corruptas, y más aún la lógica misma de su sistema no permite ni siquiera una tipología de las formas rectas, la única forma "política" por definición es la forma "Republicana": cualquier tipo de régimen diferente de la República queda excluido por sí mismo del campo de la política para caer en el campo de los actos brutales de violencia. De lo anterior deriva que en el sistema de Rousseau no aparece ni siquiera planteado el tradicional problema de la confrontación axiológica para establecer la *mejor* forma de Estado, esto se debe a que no se da ningún término de comparación.

Este problema sí se presenta en cambio en Hobbes. Al inicio del capítulo décimo del *De cive* escribe: "Ahora debemos compararlos [los tres tipos de régimen] para establecer cuál de ellos es más conveniente para conservar la paz entre los ciudadanos y hacerles más agradable la vida" (1, p. 210). En el *Leviatán* escribe: "La diferencia entre estos tres géneros de Estado no consiste en la diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y la seguridad del pueblo, fin para el cual fueron instituidos" (XIX, p. 183). En realidad, en el *De cive* esencialmente compara la monarquía con la democracia, de lo cual resulta clara su preferencia por la primera.[4] Esgrime como argumentos en favor de la monarquía la consideración de que el universo está regido por un ser supremo, y que desde el inicio de la humanidad los pueblos han sido dirigidos por una persona, mientras las otras formas de gobierno han nacido artificialmente "sobre las ruinas de la monarquía". En contraposición, Hobbes ataca las críticas tradicionalmente hechas a la monarquía en cuanto régimen inigualitario, opresivo e injusto, observando que "el régimen de la igualdad es un estado de guerra, y por esto se ha introducido la desigualdad con el consenso de todos; esta desigualdad no debe de considerarse injusta, porque quien tiene más lo tiene porque se lo hemos dado por nuestra voluntad" (*De cive*, X, 4, p. 214).

Vale la pena examinar uno por uno los otros temas de la comparación entre la monarquía y la democracia desarrollada por Hobbes para conocer su tesis de la superioridad de la monarquía. En primer lugar, Hobbes aborda el sistema tributario y la posibilidad de corrupción observando que los altos impuestos y los usos ilícitos de ellos para intereses privados pueden encontrarse en todos los tipos de Estado; sin embargo, los impuestos altos y la corrupción son más frecuentes en las democracias que en las monarquías: mientras los monarcas satisfacen las peticiones de pocas personas de confianza, en las democracias el número de quienes tienden a enriquecerse es siempre mayor. En cuanto al sistema judicial, preguntándose en qué régimen se aplican más penas injustas, responde: "condenan injustamente menos ciudadanos bajo un rey que en un régimen popular" (*De cive,* X, 7, p. 216). En la monarquía los más expuestos a las penas son los pocos ambiciosos que quieren tomar el poder; en cambio, en la democracia un gran número de personas cae en el riesgo de sufrir juicios injustos por los engaños realizados por los demagogos.

Por lo que concierne al gran tema de la libertad, elemento fundamental de la democracia, Hobbes observa que la libertad individual no es menor en un régimen

monárquico que en uno democrático. Ante todo, no es verdad que la democracia, como señalan sus apologistas, implique la ausencia de subordinación, ya que en cualquier régimen los súbditos están obligados a obedecer los mandatos políticos. Pero después, ¿de quién y por quién es solicitada la libertad? ¿El que pide libertad está dispuesto a concederla a los otros? Ahora bien, "si… cada uno concediera a los otros, como manda la ley natural, la libertad que pide para sí, se caería de nueva cuenta en aquel estado natural en el cual todos tienen el derecho de hacer lo que quieran" (*De cive,* X, 8, p. 218). Al contrario, "si alguno pide ser libre él solo, continuando los otros a permanecer obligados, no pide, en substancia, sino dominar" (*De cive,* X, 8, p. 218). En todo caso, bajo este punto de vista, no hay diferencia entre la monarquía y la democracia. El nexo libertad-democracia puede ser visto bajo otro aspecto: desde la Antigüedad se ha definido la democracia como la forma de gobierno que concede igual participación a los ciudadanos en los cargos públicos y en el poder, y ello ha llevado a afirmar que en ella rige una mayor libertad.[5] Pero Hobbes subraya que en este razonamiento hay una confusión entre poder y libertad: en realidad, los partidarios de la democracia no quieren tanto la libertad como el poder. Bajo este razonamiento Hobbes concluye que "los ciudadanos que lloran tanto por la supresión de la libertad en el gobierno monárquico, de una sola cosa muestran estar realmente indignados: de no haber sido llamados ellos mismos a gobernar el Estado" (*De cive,* X, 8, p. 219). Por encima de esto, la admisión de todos los ciudadanos en las deliberaciones públicas le parece a Hobbes no una ventaja, sino una desventaja de la democracia, en la cual la vida pública se transforma en una lucha general por obtener loas y honores. Y todavía peor, debido a que la mayor parte de los individuos no conocen los asuntos públicos, las decisiones tomadas por la asamblea resultan frecuentemente inadecuadas para el Estado. Por igual motivo, en las asambleas la elocuencia de los demagogos manipula fácilmente a las masas y por consiguiente las decisiones de las asambleas son más bien confiadas a las pasiones y no a la razón. En esta situación la vida política asamblear lleva a la formación de facciones o partidos políticos, que dividen a los ciudadanos en grupos antagónicos, cada uno de los cuales no tiende ya al bien general sino al interés propio. Ello influye negativamente en la producción legislativa: en la democracia las leyes son aprobadas después de largos debates, y tan lenta es la aprobación, como rápidas y frecuentes las propuestas de cambio: "Así que las leyes fluctuarán ahora de una parte, ahora de otra, como si fueran presa de las olas" (*De cive,* X, 13, p. 222). En fin, la misma división en facciones lleva hacia la disolución del Estado: "de la escisión se originan sediciones y guerra civil" (*De cive,* X, 12, p. 221). La argumentación de Hobbes tiende a mostrar que existen muchas más desventajas en la democracia que en la monarquía. Si el objetivo fundamental del Estado es el de garantizar la vida y la paz, este objetivo puede ser alcanzado mejor por la monarquía,[6] especialmente la monarquía hereditaria.[7] Por lo que respecta a los regímenes aristocráticos, Hobbes considera que serán mejores en cuanto se acerquen a la monarquía y peores en cuanto se acerquen a la democracia.

Una comparación entre las argumentaciones de Hobbes y Rousseau sobre la mejor forma de gobierno, debe necesariamente ser precedida por la pregunta: *¿mejor para qué*

cosa? Ciertamente la democracia no es la forma mejor de gobierno para los objetivos que Hobbes asigna al Estado: la filosofía política hobbesiana se basa en las antítesis anarquía-unidad, y la idea del hombre que está contenido en ella es pesimista y negativa. Así pues el Estado concebido por Hobbes es, y debe ser, un "Estado orden".[8] En este sentido la forma de gobierno monárquica resulta perfectamente compatible con el espíritu de su sistema, mientras que la democracia es inadecuada. En contraste, la filosofía política de Rousseau se basa en la antítesis opresión-libertad, y la idea de hombre que reviste (el hombre de la República) es optimista y positiva; por lo tanto, el Estado que tiene en mente Rousseau es el "Estado pueblo",[9] por ello la democracia resulta ser la mejor forma de Estado, más aún, la única forma admisible. Desde aquí se puede iniciar la comparación entre la monarquía de Hobbes y la República de Rousseau: los súbditos descritos por Hobbes no podían ser más que sometidos a un poder capaz de tenerlos a raya; los ciudadanos virtuosos que Rousseau imagina en la República están aptos para una vida democrática. La desigualdad que implica la monarquía sirve para mantener el orden en el Estado y para garantizar la paz; la igualdad que introduce la República hace posible la libertad de los ciudadanos. La monarquía frena la lucha entre los hombres; la República contempla la perfección de los ciudadanos. La monarquía somete a los súbditos para impedir el regreso a la libertad natural; la República implica el ejercicio de la libertad (dar leyes a sí mismo). En la monarquía, todos obedecen a la voluntad del pueblo, es decir, en la monarquía es ley la voluntad de uno solo; en la República es ley la voluntad general, que es voluntad colectiva.[10] La preferencia por una o por otra depende del punto de vista y de la perspectiva de cada uno: la monarquía es la forma de Estado que garantiza el ejercicio más eficaz de la autoridad; la República es la forma de Estado que permite el ejercicio de la libertad de los ciudadanos.

En el caso de Rousseau es necesario, sin embargo, profundizar el análisis: en el marco de la única forma de Estado posible, la República, Rousseau admite la posibilidad de diferentes regímenes en el plano de la "forma de gobierno". El único tipo de soberanía admisible es la soberanía popular, pero pueden existir diversas formas de gobierno. De tal suerte es necesario distinguir la titularidad del ejercicio del poder soberano.[11] Así como existen dos factores que producen una acción libre, la voluntad y la fuerza, así en la República la voluntad que se expresa en el legislativo se distingue de la fuerza concentrada en el ejecutivo: la voluntad general subordina la fuerza del ejecutivo. Los actos soberanos del pueblo son las leyes, mandatos generales, mientras el gobierno "ejecuta", es decir, lleva a cabo en lo particular los actos soberanos. Dentro del cuerpo político el gobierno tiene una función de comunicación entre el soberano (conjunto de los ciudadanos) y el estado (conjunto de los súbditos). El poder del gobierno deriva de un simple mandato del soberano, y por ello el soberano puede siempre "limitar, modificar y retomar" tal poder.

Rousseau justifica la existencia del gobierno con base en su función equilibradora entre las partes "ideales" del Estado. Observa que el Estado y el soberano son como los extremos de una proporción continua entre los cuales el gobierno debe ser el medio

proporcional. Para que el equilibrio sea posible es necesario, en primer lugar, que: "haya igualdad entre el producto o el poder del gobierno tomado por sí mismo, y el producto o el poder de los ciudadanos soberanos por una parte y súbditos por la otra" (*C. S.,* III, I, p. 304). Este fragmento es de la máxima importancia porque en él está contenida toda la explicación de la teoría de las formas de gobierno en Rousseau. Tan es así que para Rousseau el criterio para juzgar la conveniencia o inconveniencia de las diversas formas de gobierno consiste en el grado de equilibrio que cada una de ellas logre producir en relación con las dimensiones del Estado. El buen equilibrio es el factor determinante del sistema de Rousseau: "la proporción continua entre el soberano, el príncipe y el pueblo, no es una idea arbitraria sino una consecuencia de la naturaleza del Estado" (*Emilio,* V, p. 699). Esto explica por qué Rousseau insiste en subrayar que el buen funcionamiento y la permanencia del cuerpo político dependen del hecho de que cada parte ejecute su tarea sin buscar invadir el campo de las otras. Los ciudadanos en cuanto participantes del poder soberano deben hacer las leyes, los magistrados en el gobierno deben ejecutarlas y los súbditos en el Estado deben obedecerlas. El cuerpo político comienza a degenerar cuando alguna de las partes invade el espacio de las otras. Encontrar la justa proporción entre las partes es garantizar la permanencia del sistema.

Por una parte, el gobierno es un cuerpo subordinado al soberano y debe utilizar la fuerza concentrada en sus manos no para alcanzar intereses propios y particulares, sino para hacer posible el bien común; por otra parte, el gobierno debe desarrollar correctamente su función, para ello debe comportarse coherentemente y en el ámbito de su competencia no debe ser obstaculizado o limitado.

Cuando la voluntad de un solo individuo coincide con la voluntad del cuerpo gubernamental se logra la máxima potencia porque "del grado de la voluntad depende el uso de la fuerza" (*C. S.,* III, II, p. 307). De manera que el gobierno más activo y eficaz es el gobierno de uno solo, mientras que el gobierno de muchos llevará al *"minimum* de fuerza relativa o de actividad" (*C. S.,* III, II, p. 307). De este principio fundamental derivan otros dos: *1)* el gobierno pierde eficacia en proporción al aumento de magistrados (titulares del poder ejecutivo); *2)* debido a que no todos los estados son iguales en dimensión, cuanto más numeroso es el pueblo tanto más fuerte debe ser el gobierno. De esto resulta entonces una proporción inversa: un pueblo numéricamente grande debe ser gobernado por un número reducido de magistrados. Rousseau descubre una relación paradójica entre fuerza y voluntad, es decir, entre bondad y eficacia de las formas políticas: si se da importancia a la fuerza relativa del gobierno, entonces él debe ser confiado a un número menor de magistrados; si en cambio se pone el acento en la rectitud del gobierno, o sea en la adecuación de su actividad a la voluntad general, entonces el gobierno debe ser confiado a un número mayor de magistrados; pero "Así se pierde por una parte lo que se puede ganar por otra" (*C. S.,* III, II, p. 308). Buscar el equilibrio entre una cosa y otra que sirva a la adecuada proporción entre las partes del Estado es tarea de una buena legislación constitucional: "el arte del legislador está en saber fijar el punto en el que la fuerza y la voluntad del gobierno, siempre en mutua proporción, se combinen en la relación más ventajosa para el Estado" (*C. S.,* III, II, p.

308).[12]

La democracia en sentido estricto es la forma de gobierno en la cual el número de los titulares del poder ejecutivo puede fluctuar desde la totalidad del pueblo hasta la mitad; el gobierno aristocrático es el gobierno cuyo número de componentes está comprendido entre la mitad del pueblo y tres personas; la monarquía por definición es el gobierno de uno solo.[13]Además de las tres formas simples Rousseau admite (siempre en el plano específico de las formas de gobierno) el gobierno mixto. Pero en este plano, según Rousseau, no se puede hablar de una forma mejor o peor, ya que cada forma puede ser buena o mala con respecto a las dimensiones y condiciones de cada Estado: "Así pues, cuando se pregunta en absoluto cuál es el mejor gobierno, se establece un problema insoluble como indeterminado" (*C. S.,* III, IX, p. 317); lo que no quiere decir que una forma vale por la otra, sino que en cada caso concreto es necesario recurrir al principio de la relación entre fuerza del gobierno y dimensión del Estado. De lo anterior se puede concluir que la monarquía es conveniente para los grandes estados y la democracia para los pequeños, ya que los grandes estados tienen necesidad de un gobierno fuerte y el más fuerte es el gobierno monárquico, mientras que los pequeños requieren un gobierno débil y el más débil es el democrático. De aquí la regla roussoniana: "el número de los magistrados supremos debe estar en razón inversa del de los ciudadanos" (*C. S.,* III, III, p. 308). Por la paradójica relación entre fuerza y voluntad, la coincidencia entre voluntad general y voluntad del gobierno (característica de la democracia), conviene a los estados pequeños; mientras que la fuerza del gobierno (característica de la monarquía) que conviene a los grandes estados, tiende a amenazar la voluntad general.

No siempre es posible que las formas de gobierno simple logren garantizar el equilibrio entre las partes del Estado, a veces sucede que el gobierno es demasiado fuerte, o bien demasiado débil; en el primer caso es necesario disminuir la excesiva concentración de la fuerza y proceder hacia un gobierno mixto,[14] en el segundo caso es necesario dar mayor vigor a la fuerza del ejecutivo llevándolo hacia la forma monárquica. Pero en todo caso Rousseau advierte que por inclinación natural todo gobierno tiende a la concentración: "Es este el vicio inherente e inevitable que desde el nacimiento del cuerpo político tiende sin descanso a destruirla" (*C. S.,* III, X, p. 318).[15] Esta tendencia a la concentración, como si fuera un plano inclinado que va de la democracia a la monarquía, es considerada por Rousseau una "degeneración". Rousseau considera además como degeneración, ya sea del gobierno como del Estado, el que el "príncipe" usurpe el poder soberano, o que los magistrados en cuanto funcionarios individuales usurpen el poder del gobierno. En este sentido Rousseau admite una distinción entre formas de gobierno buenas y malas: toda disolución del Estado por un abuso del gobierno toma el nombre de *anarquía,* y específicamente la democracia cae en la oclocracia, la aristocracia en la oligarquía, el reino en la tiranía.

En el estudio del tema de las formas de gobierno en Rousseau es necesario subrayar la importancia del capítulo quinto del cuarto libro del *Contrato social,* dedicado a la "magistratura especial" que regula el equilibrio y la exacta proporción entre las partes de

un Estado: *el tribunado*. Se trata de una institución que Rousseau toma del ordenamiento romano[16] y a la cual atribuye la función de mantener el equilibrio y la comunicación entre todas las partes. El tribunado "repone cada término a su verdadera relación y establece una conexión o término medio ya entre el príncipe y el soberano o entre ambas partes, si es necesario" (*C. S.,* IV, V, p. 335). El tribunado no forma parte ni del ejecutivo ni del legislativo y debe operar sólo en determinados periodos de tiempo. Su especificidad y utilidad en el cuerpo político están definidas por el hecho de que "no pudiendo hacer nada, puede impedir todo" (*C. S.,* IV, V, p. 335). Se comprende que debe impedir el desequilibrio y la degeneración del cuerpo político.

Los problemas, vinculados entre sí, del equilibrio y la estabilidad social y política nos permiten pasar al análisis de las posiciones de Hobbes y Rousseau con respecto a la teoría clásica del gobierno mixto. Quienes sostenían esta teoría afirmaban que cualquier forma de gobierno "simple" tiende a degenerar y a provocar la rebelión de las fuerzas sociales que han sido excluidas del gobierno del Estado. Por ello consideraban conveniente una fusión de las diversas fuerzas sociales en el gobierno, o sea, una mezcla de los principios que rigen las formas de gobierno simples en una forma mixta. Los ejemplos históricos más pertinentes de gobierno mixto señalados por estos escritores fueron los de Esparta y Roma. La superioridad del gobierno mixto es vista no solamente desde la perspectiva de que procura mayor estabilidad, sino también desde la perspectiva de que de esa superioridad deriva un mejor equilibrio: las fuerzas sociales se limitan y controlan recíprocamente, evitando los abusos de poder y la opresión de una parte sobre las otras.

Hobbes observa que el gobierno mixto en realidad no evita la opresión y no garantiza la estabilidad, sino que por el contrario, degenera en la anarquía porque fácilmente provoca el desacuerdo y el conflicto entre las fuerzas que componen el gobierno. Por buscar una ficticia libertad y estabilidad en el Estado se termina por caer de nuevo en el estado de guerra: "Aun admitiendo que se pueda dar la existencia de un Estado de este tipo, con esto no se habría obtenido una mayor libertad para los ciudadanos (*De cive,* VII, 4, p. 180). Como se puede observar, Hobbes critica la teoría del gobierno mixto utilizando los mismos argumentos de quienes la sostenían: cuando se divide el poder el Estado pierde su unidad y consecuentemente la estabilidad.[17] Por lo tanto, la teoría del gobierno mixto es para él "una teoría sediciosa" (*Elements,* II, I, 15, p. 173), es en realidad el reconocimiento del desacuerdo entre las partes, y ya en sí mismo el desacuerdo constituye un estado de guerra.

Al contrario de Hobbes, Rousseau parece aceptar la teoría del gobierno mixto. Pero el rechazo de uno y la aceptación de otro no se presentan en el mismo plano: Hobbes habla del gobierno mixto en relación con el poder soberano y sostiene que pueden existir en un Estado o la monarquía, o la aristocracia, o la democracia, pero no pueden ser mezcladas; Rousseau habla de gobierno mixto sólo en relación con las formas de gobierno, ya que en el plano del poder soberano, así como no se pone el problema de los diversos regímenes, así tampoco se pone el problema del "gobierno mixto" (entendido como forma de Estado). Pero si bien la soberanía sólo puede pertenecer al pueblo, sin embargo pueden

existir no solamente diversas formas de gobierno sino también diversas formas mixtas. Incluso Rousseau llega a reconocer: "Para hablar con propiedad, no hay gobierno cuya forma sea simple. Es necesario que un jefe único tenga magistrados subalternos, y que un gobierno popular tenga un jefe" (*C. S.,* III, VII, p. 314). La única forma de Estado legítima para Rousseau es solamente la República; pero puede ser mixta, más aún, lo es siempre, de hecho, la forma de gobierno. Para Rousseau la "mezcla" es un medio eficaz para regular la fuerza del gobierno e indirectamente para equilibrar las partes del cuerpo político.

En el análisis que Hobbes hace del gobierno mixto existe una sobreposición con el tema de la división de poderes: "la crítica de Hobbes al gobierno mixto es al mismo tiempo, o incluso preponderantemente, una crítica a la separación de los poderes".[18] Esta sobreposición deriva del hecho de que Hobbes busca hacer coincidir las *fuerzas sociales* (objeto específico de la teoría tradicional del gobierno mixto) con las *funciones públicas* (objeto específico de la teoría moderna de la división de poderes), a través de los *órganos* del Estado. Sólo manteniendo clara la diferencia de estos tres elementos (fuerzas sociales, funciones públicas y órganos del Estado) es posible distinguir con precisión el análisis del gobierno mixto del estudio de las formas de gobierno, y por lo tanto reconocer la sobreposición operada por Hobbes.[19]

Los sujetos o fuerzas sociales que corresponden a las formas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) son el rey, los notables y el pueblo; las funciones fundamentales del Estado son la ejecutiva, la judicial y la legislativa. Una coincidencia perfecta entre gobierno mixto y división de poderes exigiría que al rey le correspondiera la función ejecutiva, a los notables la judicial y al pueblo la legislativa. En realidad, los partidarios del gobierno mixto trataban de hacer participar a las tres fuerzas sociales en la función superior, es decir, la legislativa. En contraste, Hobbes propone la subordinación de todas las fuerzas sociales al rey a través de la concentración en las manos del soberano de todas las funciones públicas (unión de la espada de la guerra y de la justicia): "quien tiene el derecho de fijar las penas a su discreción, tiene también el derecho de obligar a todos a hacer lo que él quiera" (*De cive,* VI, 6, p. 159).

El argumento de Rousseau se orienta más hacia las funciones que hacia las fuerzas sociales, por lo que se desarrolla más en el plano de la división de poderes que en el plano del gobierno mixto. La función legislativa, en cuyo ejercicio consiste la soberanía, solamente puede ser efectuada por la asamblea popular, mientras que la función ejecutiva, que es una función subordinada, debe ser diferente y estar confiada a cierto número de magistrados.[20] Desde el punto de vista de los sujetos sociales se podría decir que la subordinación del gobierno a la asamblea soberana implica, en Rousseau, que estarán subordinados al pueblo en la República monárquica, el príncipe, en la República aristocrática, los notables.

Los funcionarios públicos, que Hobbes llama "ministros" y Rousseau "magistrados", están subordinados completamente al poder soberano y dependen exclusivamente de él; pero, mientras que para Hobbes, tomando en cuenta su preferencia por la monarquía,

dependen del príncipe, para Rousseau dependen exclusivamente del pueblo. Esto quiere decir que en Hobbes la dependencia de los ministros hacia el monarca (aunque éste sea una persona política) es una dependencia personal, mientras que en Rousseau la dependencia de los magistrados hacia la asamblea popular es de carácter impersonal: por esto mismo los magistrados, aunque subordinados, forman un cuerpo diferente del soberano. La fuente del poder de los ministros que Hobbes tiene en mente reside en la *designación* por parte del rey; la fuente del poder de los magistrados pensados por Rousseau reside en la *elección* por parte de la asamblea popular.[21]

Hobbes considera a los ministros como funcionarios cuya autoridad desciende del poder del rey; solamente frente a él son responsables de la administración del Estado.[22] En Hobbes los ministros representan el canal de transmisión del poder que desciende de lo alto a lo bajo, o sea del rey a los súbditos; en Rousseau los magistrados están encargados de transmitir los mandatos del pueblo (en cuanto soberano) al pueblo (en cuanto Estado).

En Hobbes los ministros públicos forman la *parte orgánica* del Estado que es diferente de las partes denominadas *partes similares* (sistemas); es prerrogativa fundamental del poder soberano el nombrar funcionarios públicos que como tales dependen de quien los nombra: "es lógico que los ministros y los magistrados dependan de, y sean electos por, quien tiene el poder supremo tanto de guerra como de paz" (*De cive,* VI, 10, p. 161). Un ministro público es la persona que cumple funciones propias del poder público: tal función es política y lógicamente la persona que desarrolla tal función es una persona política. Ellos no pueden depender de personas privadas (o de facciones) ya que son funcionarios del Estado. Esta distinción entre persona *privada* y persona *pública* es especialmente importante para el estudio del Estado y de la administración pública: quienes sirven al monarca en su capacidad política son ministros públicos; quienes lo sirven en su capacidad natural son simples empleados domésticos o privados, así como lo son quienes sirven a los privados (o a las facciones). Esta distinción es propia del Estado moderno ya que en el Estado patrimonial persona política y persona privada se confunden: los servidores del Estado y los servidores de la casa del rey son los mismos.

Hobbes presenta una clasificación mucho más detallada que la de Rousseau sobre los diversos tipos de funcionarios públicos. El filósofo de Malmesbury distingue a los funcionarios que se ocupan en la administración general, de quienes realizan la administración especial. La administración general a su vez puede ser la administración de todo el dominio de la que se ocupan los pretores, regentes, o la administración de una parte de él que es responsabilidad de los virreyes, gobernadores de provincias, lugartenientes y prefectos (ello corresponde a la administración territorial). La administración especial abarca a los diversos campos de la administración de los asuntos interiores o de los asuntos exteriores. La administración interior es la que comprende los más numerosos aspectos: economía, ejército, educación pública, justicia, impuestos, ejecución de los actos públicos, publicación de edictos, represión de motines y conservación de la paz. En el exterior la administración es desarrollada por los

embajadores, agentes y heraldos.[23] Haciendo uso de la acostumbrada visión antropomorfa, Hobbes asemeja los funcionarios encargados de la administración general "a los nervios y a los tendones que mueven los diversos miembros de un cuerpo natural" (*Lev.,* XXIII, p. 236). Los jueces y los profesores son semejantes a la voz del Estado: "Estas personas públicas, con autoridad del poder soberano para instruir o juzgar al pueblo, son los miembros del Estado que con razón pueden compararse con los órganos de la voz en un cuerpo natural" (*Lev.,* XXIII, p. 239). El oído del gran *Leviatán* son los encargados de recibir las peticiones y las quejas.

Cuando Rousseau habla de los magistrados pone el acento en su subordinación a la autoridad popular; su mayor preocupación es la amenaza de que el gobierno pueda usurpar el poder soberano, lo cual significaría la disolución del compromiso político, es decir, del contrato social. Por ello subraya que "los depositarios de la potestad ejecutiva de ninguna manera son los dueños del pueblo, sino sus funcionarios; que él puede nombrar o destituir cuando le plazca" (*C. S.,* III, XVIII, p. 325). Es necesario precisar que Rousseau considera magistrados "supremos" solamente a los titulares del gobierno; pero estos magistrados supremos no son los únicos, pues existen otros funcionarios subordinados que desarrollan la actividad pública. Esta es una aclaración importante que Rousseau hace en una nota del *Emilio:* "se recordará que yo hablo aquí solamente de los magistrados supremos o jefes de la nación, los otros no son sino sus substitutos en una u otra parte" (V, p. 701). Los ministros de Hobbes son funcionarios de la monarquía absoluta, mientras que los magistrados de Rousseau son funcionarios de la democracia directa.

La monarquía absoluta del filósofo de Malmesbury y la democracia directa del filósofo de Ginebra representan modelos antitéticos de Estado. El *Leviatán* y el *yo común* son las expresiones más significativas de dos concepciones diversas de la filosofía política: Hobbes fue autor realista y conservador, Rousseau fue idealista y revolucionario.

---

[1] N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1979), p. 63.

[2] Hobbes había escrito en los *Elements* refiriéndose al logro de la paz a través de la renuncia a la propia voluntad en el pacto: "no puede imaginarse otra cosa sino esto: que ellos permitan que la voluntad de la mayoría de su número total, o bien la voluntad de la mayoría de un cierto número de hombres fijados y nombrados por ellos, o en fin la voluntad de algún hombre, sea considerada como la voluntad de cada hombre y las aplique en sí" (II, I, 3, p. 167).

[3] Debemos recordar que Hobbes había rechazado la idea de los derechos originales del pueblo. En este sentido, observa: "antes de que el Estado haya sido constituido, el pueblo no existe porque no es en ese momento sino una multitud de individuos y no una persona" (*De cive,* VII, 7, p. 182). Debemos agregar que en los primeros escritos Hobbes consideraba la democracia como la forma de la que derivaban las otras. Resulta interesante presentar la idea de L. Strauss, quien señala que originalmente Hobbes consideraba la monarquía patrimonial como la forma natural y la democracia como la forma artificial: "This thesis occurs in *De cive* only in a much weakened form and in the *Leviathan* it has completely disappeared. Thus, according to Hobbes original

opinion, the artificial State is primarily democratic, as the natural State is the patrimonial monarchy", *The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis,* Clarendon Press, Oxford, 1952, p. 63.

[4] N. Bobbio resalta el cambio metodológico que Hobbes efectúa cuando compara las tres formas de gobierno, "ya que este capítulo es la única parte del libro en la cual para sostener la propia tesis, la superioridad de la forma monárquica sobre las otras dos, el autor habría recurrido no a argumentos demostrativos sino solamente probables". (*De cive,* nota 1, p. 210).

[5] Hobbes criticó a los hombres que se dejaron seducir por las ideas de libertad y democracia de la Antigüedad, que aplicadas a la situación inglesa de su tiempo provocaron la guerra civil. Por ello critica a los antiguos gobiernos populares "de los griegos y de los romanos, en los cuales los reyes eran odiados y marcados con el nombre de tiranos, mientras el gobierno popular pasaba bajo el nombre de libertad (aunque jamás existió un tirano más cruel que la asamblea popular)". *Behemoth,* p. 29.

[6] Según Strauss, Hobbes originalmente hizo derivar su preferencia por la monarquía y el rechazo por la democracia de la lectura y traducción de Tucídides. Esto resulta evidente en la introducción a la obra de Tucídides: "The tone of the whole introduction is a testimony to the fact that Hobbes whole-heartedly adopts the point of view of this author. Thus Hobbes was from the outset a decided upholder of the monarchy and a decided opponent of democracy, and he kept to this opinion through out his whole life", *op. cit.,* p. 59. Strauss todavía es más explícito cuando reafirma la preferencia de Hobbes por la monarquía: "he recognizes absolute monarchy as the superior form". L. Strauss, *op. cit.,* p. 60.

[7] Las asambleas son cuerpos políticos formados por muchos hombres y tal cuerpo no desaparece por la falta de alguno de sus miembros. En la monarquía, donde la persona política coincide con la persona natural, se vuelve de la máxima importancia el problema de la sucesión. En este sentido Hobbes escribe: "Como la materia de todas estas formas de gobierno es mortal ya que no sólo mueren los monarcas individuales, sino también las asambleas enteras, es necesario para la conservación de la paz entre los hombres que de igual modo que se arbitró un hombre artificial, debe tenerse también en cuenta una artificial eternidad de existencia; sin ello, los hombres que están gobernados por una asamblea recaen, en cualquier época, en la condición de guerra y quienes están gobernados por un hombre, apenas su gobernante muere. Esta eternidad artificial es lo que los hombres llaman derecho de sucesión" (*Lev.,* XIX, p 190). Sobre la justificación de la monarquía hereditaria, observa: "el soberano a quien se ha conferido el poder incondicionalmente tiene el derecho no solamente de posesión, sino también de sucesión, es decir, tiene el derecho de elegir a su antojo un sucesor" (*De cive,* VII, 15, p. 187). Todavía en el *Leviatán* observa: "por la institución de la monarquía, la designación del sucesor es dejada siempre al juicio y a la voluntad del poseedor vigente" (XIX, p. 191).

[8] *Cf.* N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico" (1973), p. 4.

[9] *Idem.*

[10] "Negando la soberanía a los reyes, repitiendo que ella debe pertenecer al pueblo y a nadie más, Rousseau se declara abiertamente por la democracia", introducción de R. Derathé al *Contratto sociale,* p. XXVI.

[11] Bodin antecede a Rousseau en la distinción entre formas de Estado y formas de gobierno. Efectivamente, fue Bodin el escritor político que por primera vez distinguió la titularidad y el ejercicio de la soberanía. Norberto Bobbio escribe sobre el vínculo entre estos dos autores lo siguiente: "La distinción entre Estado y gobierno será retomada dos siglos después por Rousseau en el *Contrato social,* con esta diferencia, que en Rousseau la soberanía reside únicamente en el pueblo, es decir, en el cuerpo colectivo que expresa la voluntad general, y por lo tanto para él no existe más que una sola forma de Estado, el Estado fundado en la soberanía popular que él llama 'república'. Pero la república popular puede ser gobernada de tres maneras diferentes dependiendo de si el ejercicio del poder, el llamado poder ejecutivo, sea confiado a uno, a pocos o a muchos". *Teoria delle forme di governo,* p. 93.

[12] Con la figura del legislador, o mejor dicho del gran legislador, Rousseau alude a las personalidades excepcionales (Solón, Licurgo, Moisés, etc.) que dictaron las constituciones de los Estados.

[13] Aunque Rousseau recuerda formas atípicas de monarquía como Esparta que tuvo al mismo tiempo dos reyes y Roma que llegó a tener al mismo tiempo ocho emperadores. Por otra parte, resulta interesante observar cómo Hobbes en un fragmento del *Leviatán* parece referirse a la monarquía (electiva) como forma de gobierno: "los reyes electivos no son soberanos, sino ministros del soberano" (XIX, p. 187).

[14] En las primeras obras Hobbes señala la diferencia entre formas de Estado y formas de gobierno. Parece ser que Hobbes en los primeros escritos todavía fue influido fuertemente por el pensamiento de Bodin; un ejemplo de esta influencia está en que el filósofo de Malmesbury no aceptaba la existencia del gobierno mixto en el plano del Estado, pero lo aceptaba en el plano del gobierno. En este tema hay una coincidencia con Rousseau. En los *Elements* se lee: "Aunque la soberanía no sea mixta, sino siempre o simple democracia, o simple aristocracia, o pura monarquía, en la administración de ella todas las especies de gobierno pueden tener un puesto subordinado" (II, I, p. 174).

[15] El esfuerzo del gobierno por usurpar el poder soberano a la larga produce la muerte del cuerpo político. Observa Derathé: "Tôt ou tard le gouvernement qui détient le pouvoir exécutif et dispose de la force, finira par rompre le contrat social, et conduira l'Etat à sa perte, en usurpant la souveraineté". *J. J. Rousseau et la science politique de son temps,* Librairie philosophique J. Vrin, París, 1974, p. 266.

[16] Rousseau cita también los ejemplos de Esparta y de la república de Venecia durante el consejo de los diez.

[17] *Cf.* N. Bobbio, *La teoria de le forme di governo, nella storia del pensiero politico,* Giappichelli, Turín, 1976, p. 90. El autor señala el vínculo que existe entre Hobbes y Bodin en la crítica al gobierno mixto: "Como para Bodin, también para Hobbes el inconveniente del gobierno mixto es precisamente el de conducir a consecuencias opuestas a las que se habían imaginado sus partidarios: por principio a la estabilidad que le había sido atribuida al gobierno mixto por Polibio y por Maquiavelo", *ibidem*, p. 112. *Véase* el término "Stato", p. 495.

[18] N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo, op. cit.,* p. 113.

[19] *Ibidem,* p. 114.

[20] *Cf.* R. Derathé, *op.cit.,* pp. 299, 301, 307.

[21] El término "magistrado" utilizado por Rousseau no tiene el sentido moderno de la función o cargo público propios del orden judicial, en el cual la palabra magistrado es sinónimo de juez. Rousseau retoma el sentido antiguo del término, o más específicamente retoma el ejemplo del magistrado romano *(magistratus),* quien era la persona que ejercitaba el poder público durante el periodo de la República. Este cargo era conferido por elección de los ciudadanos; el magistrado romano actuaba a nombre del Estado sobre los mismos ciudadanos. *Véase* Enciclopedia Italiana, Roma, Istituto dell' Enciclopedia Italiana, 1951, p. 899. "On appelait à Rome, *magistrature* toute fonction dont le titulaire étai investi d'une part de l'autorité publique sous le nom de *potestas.* Lors que l'imperium ou haut commandement militaire était joint à la *potestas,* le magistrat exerçait le puissance publique dans son sens le plus large. Les consuls, qui furent les premiers magistrats de la république, succédérent aux pouvoirs étendus des rois: ensuite furent créées les magistratures ordinaires des questeurs, des tribuns et édiles de la plèbe, des censeurs, des préteurs, des édiles curules. A l'origine, au moins, le pouvoir n'était pas spécialisé aux mains des divers magistrats selon l'ordre politique, administratif, judiciaire, etc., mais, comme correctif aux abus pouvant résulter du pauvoir absolu, les magistratures étaient éléctives, annuelles et organisées en colléges, chacun des titulaires (ordinairement deux) ayant le droit d'intercessio. On a créé, à certaines époques, des magistratures *extraordinaires;* comme la dictature et le décemvirat législatif. Les magistratures étaient patricienes *(majores ou minores),* ou plébéiennes. Les consulat et la préture, parmi les magistratures ordinaires; la dictature, le décemvirat legislatif, parmi les extraordinaires, étaient *cum imperio;* les autres *sine* imperio." *Nouveau Larousse, dictionnaire universel encyclopédique,* París, Librairie Larousse, 5, p. 837.

[22] "Minister *of State,* a perfon to whom afovereign prince intrufts the administration of the government", Encyclopaedia Britannica or, a dictionary of arts and sciences, A. Bell and C. Macfarquhad, Edimburgo, 1771, p. 250.

[23] *"Foreign* Minister, is a perfom fent into a forein country to manage the affairs of his province, or of the State to which he belongs. Of thefe there are two Kinds: thofe of the firft rank are embaffadors and envoys extraordinary, who reprefent the perfons of their fovereigns. The minister of the fecond rank are the ordinary refidents", *ibidem.*

BIBLIOGRAFÍA

TEXTOS

A. THOMAS HOBBES

a) *Obra completa:*

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, compilada y presentada por Sir W. Molesworth, John Bohn, Londres, 1829-1845.

b) *Obras políticas:*

Hobbes, T., *Elements of Law Natural and Politic* (1640), trad. al italiano de A. Pacchi, La Nuova Italia, Florencia, 1972.

Hobbes, T., *Elementorum Philosophiae sectio tertia de cive* (1642), en T. Hobbes, *Opere politiche,* a cargo de N. Bobbio, Utet, Turín, 1971 (Classici della politica).

Hobbes, T., *Leviathan,* Penguin Books, Londres, 1982.

Hobbes, T., *Leviatano*, trad. al italiano de M. Giammaco, Utet, Turín, 1955.

Hobbes, T., *Leviatano*, trad. al italiano de G. Micheli, La Nuova Italia, Florencia, 1976.

Hobbes, T., *Leviatano*, trad. al italiano de M. Vinciguerra, Laterza, Bari, 1911.

Hobbes, T., "A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England" (1665-1666), en T. Hobbes, *Opere politiche*, a cargo de N. Bobbio, Utet, Turín, 1971 ("Classici della politica").

Hobbes, T., *Behemoth. The History of the causes of the civil wars of England* (1668), trad. al italiano de O. Nicastro, Laterza, Bari, 1979.

B. JEAN-JACQUES ROUSSEAU

a) *Obra completa:*

Oeuvres complètes de J. J. Rousseau, publicadas bajo la dirección de B. Gagnebin y M. Raymond, Gallimard, París, 1959 ("Bibliothèque de la Pléiade").

b) *Obras políticas:*

Rousseau, J. J., *Discours sur les sciences et les arts* (1750), trad. al italiano de R. Mondolfo, en J. J. Rousseau, *Opere*, a cargo de P. Rossi, Sansoni, Florencia, 1972.

Rousseau, J. J., *Préface de la Comédie Narcisse ou l'amant de luimême* (1752), trad. al italiano de E. Renzi, en J. J. Rousseau, *Opere*, a cargo de P. Rossi, Sansoni, Florencia, 1972.

Rousseau, J. J., "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes" (1754), trad. al italiano de R. Mondolfo, en J. J. Rousseau, *Opere*, a cargo de P. Rossi, Sansoni, Florencia, 1972.

Rousseau, J. J., *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* (1781), textos y anotaciones de C. Porset, Guy Ducros, Burdeos, 1968.

Rousseau, J. J., "Discours sur l'économie politique" (1755), trad. al italiano de B. Gentile, en J. J. Rousseau, *Opere*, a cargo de P. Rossi, Sansoni, Florencia, 1972.

Rousseau, J. J., *Du Contrat Social (première version, Manuscrit de Genève)* (1756), en J. J. Rousseau, *Scritti politici*, a cargo de M. Garin, Laterza, Bari, 1971, vol. II.

Rousseau, J. J., "Du Contrat Social" (1762), trad. al italiano de R. Mondolfo, en J. J. Rousseau, *Opere*, a cargo de P. Rossi, Sansoni, Florencia, 1972.

Rousseau, J. J., "Emile où de l'Education" (1762), trad. al italiano de L. De Anna, en J. J. Rousseau, *Opere*, a cargo de P. Rossi, Sansoni, Florencia, 1972.

Rousseau, J. J., "Lettres Éscrites de la Montagne" (1764), en J. J. Rousseau, *Scritti politici*, a cargo de P. Alatri, "Classici della política", colección dirigida por L. Firpo, Utet, Turín, 1970.

Rousseau, J. J., *Escrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* (1782), en J. J. Rousseau, *Scritti politici*, a cargo de M. Garin, Laterza, Bari, 1971, vol II.

Rousseau, J. J., *Fragments politiques,* en J. J. Rousseau, *Scritti politici*, a cargo de M. Garin, Laterza, Bari, 1971, vol. II.

C. Otros autores clásicos

Aristóteles, *Politica*, trad. al italiano de R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 1983.

Althusius, J., *Politica methodice digesta exemplis sacris et profains illustrata* (1603), trad. al italiano de D. Neri, Guida, Nápoles, 1980.

Bodin, J., *Les six livres de la Republique* (1576), trad. al italiano de M. Isnardi Parente, colección dirigida por L. Firpo, Utet, Turín, 1964 ("Classici politici").

Montesquieu, Ch.-L. de Séncondat de, *L'Esprit des lois* (1748), trad. al italiano de S. Cotta, colección dirigida por L. Firpo, Utet, Turín, 1965 ("Classici della politica").

Vico, G., *Principi di Scienza Nuova* (1744), en G. Vico, *Opere filosofiche,* a cargo de P. Cristofolini, Sansoni, Florencia, 1971.

Bobbio, N., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Nápoles, 1965.

Bobbio, N., "La teoria dello Stato o del potere", en AA. VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cargo de P. Rossi, Einaudi, Turín, 1981.

Bobbio, N., *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Turín, 1976.

Bobbio, N., "Thomas Hobbes", en AA. VV., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cargo de L. Firpo, Utet, Turín, 1979, vol. III.

Bobbio, N., término "società civile", en N. Bobbio, N. Matteucci, *Dizionario di politica,* Utet, Turín, 1976.

Bobbio, N., término "Stato", en *Enciclopedia,* Einaudi, Turín, 1981, vol. XIII.

Bobbio, N., M. Bovero, *Società e Stato da Hobbes a Marx*, Universitá degli studi di Torino, 1973.

Bobbio, N., M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milán, 1979.

Casini, P., *Introduzione a Rousseau,* Laterza, Bari, 1974.

Cassirer, E., *Das Problem J. J. Rousseau*, trad. al italiano de M. Albanese, La Nuova Italia, Florencia, 1938.

Cattaneo, M. A., *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin,* Giuffré, Milán, 1962.

Cerroni, U., "Prefazione", *Discourse sull'economia politica e framenti politici*, Laterza, Bari, 1968.

Colleti, L., "Introduzione a J. J. Rousseau", *Contrato social,* trad. al italiano de V. Gerratana, Einaudi, Turín, 1980.

Derathé, R., *J. J. Rousseau et la science politique de son temps,* J. Vrin, París, 1974. (Librairie philosophique).

Diderot, D., M. D'Alambert (comps.), *Dictionnaire des Sciences des arts et des Métiers,* Chez Pellet, Imperium Librairie, Ginebra, 1778.

Einaudi, M., *The Early Rousseau*, trad. al italiano M. L. Bassi, Einaudi, Turín, 1979.

Fetscher, I., *Rousseau politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheits begriffs,* trad. al italiano de L. Derla, Feltrinelli, Milán, 1977.

Gerratana, V., "Introduzione", *Contrato sociale,* Einaudi, Turin, 1958.

Girke, O. von., *Johannes Althusius un die Entwincklung der naturrechtlichen Staatstheirien,* trad. al italiano de A. Giolitti, Einaudi, Turín, 1974.

Illuminati, A., *J. J. Rousseau,* La Nuova Italia, Florencia, 1975.

Jouvenel, B. de, "Rousseau", en AA. VV., *Western Political Philosophers*, a cargo de M. Cranston, The Bodley Head, Londres, 1964.

Kelsen, H., "Justice et droit naturel", en AA. VV., *Le droit Naturel,* trad. al italiano

de E. Mazingue, Presses Universitaires de France, París, 1959.
Kelsen, H., “The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science”, en *What Is Justice?*, University Press, California, 1957.
Landucci, S., *I filosofi e i selvaggi (1580-1780),* Laterza, Bari, 1971.
Macpherson, C. B., “Introduction”, en T. Hobbes, *Leviathan,* Penguin Books, Londres, 1982.
McIlwain, C. H., *Constitutionalism: ancient and modern*, trad. al italiano de V. de Capraiis, Neri Pozza, Venecia, 1956.
Meek, R. L., *Social science and the ignoble savage,* trad. al italiano de A. Sordini, Il Saggiatore, Milán, 1981.
Metteucci, N., término “scranità”, en N. Bobbio, N. Metteucci, *Dizionario de política,* Utet, Turín, 1973.
Pachi, A., *Introduzione a Hobbes,* Laterza, Bari, 1979.
Pasqualeci, P., *Rousseau e Kant,* Giuffré, Milán, 1976.
Passerin D’Entreves, A., *La dottrina del diritto naturale,* Comunitá, Milán, 1980.
Passerin D’Entreves, A., *La dottrina dello Stato,* Giappiachelli, Turín, 1976.
Polin, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, París, 1953.
Rotha Ghibaudi, S., *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815),* Giappichelli, Turín, 1961.
Schmitt, C., *La categoría del “político”,* a cargo de G. Miglio y P. Schiera, Il Mulino, Bolonia, 1972.
Solari, G., *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno,* a cargo de L. Firpo, Guida, Nápoles, 1974.
Starobinski, J., *La trasparenza e l’ostacolo,* Il Mulino, Bolonia, 1982.
Strauss, L., *The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis,* Clarendon Press, Oxford, 1952.
Talmon, L., *The origins of totalitarian democracy,* trad. al italiano de M. L. Izzo Agnetti, Il Mulino, Bolonia, 1967.
Tarantino, G., *Saggio sulle idee morali e politiche di Tomasso Hobbes,* Francesco Giannini and Figli, Nápoles, 1905.
Taylor, A. E., “The Ethical Doctrine of Hobbes”, en K. C. Brown, (comp.), *Hobbes Studies,* Basil Blackwell, Oxford, 1965.
Verri, A., *Studi roussoviani in Italia,* Patron, Bolonia, 1972.
Volpe, della G., *Rousseau e Marx,* Editori Riuniti, Roma, 1974.
Warrander, H., *The political philosophy of Hobbes, his theory of obligation,* trad. al italiano de A. Minarbi Belgrado, Laterza, Bari, 1974.
Watkins, J. W. N., “Hobbes”, en AA. VV., *Western Political Philosophers*, a cargo de M. Cranston, The Bodley Head, Londres, 1964.

Artículos

Alatri, P., "Problemi critici su Rousseau", en *Nuova rivista storica*, 49, 1965.

Bobbio, N., "Il modello giusnaturalistico", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1973.

Bovero, M., "Politica e Artificio. Sulla logica del modello giusnaturalistico", en *Materiali filosofici*, núm. 6, 1981.

Cerroni, U., "Aspetti teorici del rapporto democrazia-socialismo", en *Critica marxista*, núm. 1, 1963.

Colletti, L., "Rousseau critico della società civile", en *Di Homine*, VII, 1968.

Colletti, L., "Rousseau politico", en *Cultura e scuola*, 1962-1963.

Gerratana, V., "Democrazia e Stato di diritto", en *Società*, núm. 6, 1961.

Lubienski, Z., "L'idea del contratto sociale nella teoria dello stato di Hobbes", en *Rivista internazionale di Filosofia del diritto*, 1931.

Postigliola, A., "Rousseau e il marxismo italiano degli anni sesanta", en *Critica marxista*, núm. 4, 1971.

Violi, C., "Rousseau e le origini della democrazia moderna", en *Critica marxista*, 1966.

Otros

Enciclopedia Italiana, Instituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1951.

Encyclopaedia Britannica or, a dictionary of arts and sciences, A. Bell and C. Macfarquhar, Edimburgo, 1771.

Nouveau Larousse, (dictionnaire universel encyclopédique), Librairie Larousse, París, 5.

ÍNDICE

Presentación
Introducción

Primera Parte

EL SISTEMA DE HOBBES

I. El estado de naturaleza
II. El pacto de unión
III. El poder soberano
IV. Las formas de Estado y los ministros públicos

Segunda Parte

EL SISTEMA DE ROUSSEAU

V. El estado de naturaleza
VI. Formación e institucionalización de la sociedad civil corrupta
VII. El contrato social
VIII. El poder soberano
IX. Las formas de gobierno y los magistrados

Tercera Parte

COMPARACIÓN ENTRE EL SISTEMA DE HOBBES Y EL SISTEMA DE ROUSSEAU

X. El estado de naturaleza
XI. El contrato social
XII. El "Leviatán" y el "yo común"
XIII. Las formas de Estado y los magistrados y ministros públicos en Hobbes y en Rousseau

Como señala Norberto Bobbio en la presentación, Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau han pasado a la historia como inspiradores y partidarios de modelos de Estado aparentemente opuestos: el autocrático y el democrático, respectivamente. Sin embargo, en esta obra, José F. Fernández Santillán demuestra que existe una estrecha similitud entre los fundamentos de las teorías de ambos. A través de la filosofía política, el autor analiza los dos sistemas de conceptos y argumentaciones. Comienza con el de Hobbes, de cuyo pensamiento surge el binomio estado de naturaleza-sociedad civil, y continúa con el de Rousseau para, finalmente, establecer una comparación entre ambos, poniendo especial interés en tres aspectos frecuentemente marginados por los investigadores: las formas de Estado, las formas de gobierno y los funcionarios públicos.

JOSÉ F. FERNÁNDEZ SANTILLÁN (México, 1953) es doctor en filosofía política por la Universidad de Turín, en Italia, y en ciencia política por la Universidad Nacional Autónoma de México; además, es profesor de tiempo completo en el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey. Bajo el sello del FCE ha publicado los libros *Locke y Kant: ensayos de filosofía política* (1996) y *Norberto Bobbio: el filósofo y la política* (2002).

Índice

Presentación	7
Introducción	9
Primera Parte	12
EL SISTEMA DE HOBBES	12
I. El estado de naturaleza	14
II. El pacto de unión	21
III. El poder soberano	28
IV. Las formas de Estado y los ministros públicos	36
Segunda Parte	44
EL SISTEMA DE ROUSSEAU	44
V. El estado de naturaleza	46
VI. Formación e institucionalización de la sociedad civil corrupta	55
VII. El contrato social	67
VIII. El poder soberano	74
IX. Las formas de gobierno y los magistrados	81
Tercera Parte	90
COMPARACIÓN ENTRE EL SISTEMA DEHOBBES Y EL SISTEMA DE ROUSSEAU	90
X. El estado de naturaleza	92
XI. El contrato social	104
XII. El “Leviatán” y el “yo común”	115
XIII. Las formas de Estado y los magistrados y ministros públicos en Hobbes y en Rousseau	129
Bibliografía	142
indice	147